

شرح المنار المسمى بجامع الاسرار
للمرحوم محمد بن محمد بن احمد الكاكي
شارح الهداية الخبازي الجزري

ورق ١٣١



عدد اوراق ١١٢

عدد سطر ٢٢

هذه النسخة الشريفة والمجلة المنيفة من اوقاف سلطان السلاطين سلطان الغزاة والمجاهدين
خلاصة الما، والطين السلطان ابن السلطان السلطان الغازي محمود خان
لا زالت دولته باقية الى آخر الزمان وقفا صحيحا شرعيا لمن قرأ واستفاد
وانا الفقير الى ربه المستعان نعمة الله المفتش باوقاف الحرمين المحترمين
عفي عنه

١٤١٥



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي ايد بالعلما معالم الدين وآثاره واحيى بهم سبل الفقه ومناره وانطق السنتهم بلطايف الحكم وخصهم من بين الانام بجلايل النعم ويسر عليهم كشف دقايق المشكلات ووفقهم لبسط حقايق المعضلات واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة راسخة في صميم الجنان داعية الى نعيم الجنان واشهد ان محمدا عبده ورسوله المصطفى من اطيب عترته ونبيه المجتبى من اكرم اسرته صلى الله عليه وعلى اله واصحابه الذين لم يتستر اقمار دينهم بغمام الشك والبداء ولم يحتجب انوار يقينهم باكلام الهواء وسلم تسليما كثيرا وبعد فان احرى ما يصرف اليه الدواعي واولى ما يعطف عليه المساعي بعد معرفة الله علم اصول الفقه لتبيين معاقد الحلال والحرام وقد صنف الامام الكبير والهمام النحرير مولانا حافظ الملة والدين النسفي نور الله مرقده كتاب منار الاصوليين مشتملا على ابحاث دقيقة ونكات لطيفة مع حسن الترتيب والتهذيب ولطف الايجاز والتركيب غير انه اقتصر فيه من الاصول على الاقتصار روما للتخفيف والاختصار فكان مفتقرا الى الكشف والتوضيح فالتمس مني طايفة من الخلان ان اكتب لهم شرحا جامعا للمسايل موضحا للدلايل فشرعت فيه راعيا للايجاز ساعيا للايجاز وسميته جامع الاسرار في شرح المنار واستوهبت من الله الهام الصواب انه ملهم الصواب واليه المرجع والماب **قوله** اعلم ان اصول الشرع ثلثة اعلم ان اصول الفقه علم باحوال الادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية على وجه كلي المراد من الاصول الادلة لان الاصل ما يبتني عليه غيره والفرع ما يبتني على غيره والشرع لفظا لغة ومواها بمعنى الشارع فيكون المعنى الادلة التي نصبها الشارع فالمقصود من الاضافة تعظيم المضاف كبيت الله او بمعنى المشروع فيكون المعنى الادلة التي ثبتت بها المشروعات فالمقصود من الاضافة تعظيم المضاف اليه كقولك استاذي فلان او بمعنى اسم لهذا الدين كالشريعة يقال شرع محمد كما يقال شريعته وانما عدل عن لفظ الفقه الى الشرع لان هذه الادلة سوى القياس يتمسك بها في علم الكلام فيكون اضافة الاصول الى الشرع اعم فائدة ثم قدم الكتاب لانه اصل من كل وجه واعقبه بالسنة لتوقف حجيتها على الكتاب واخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما وافرد القياس بالذكر لتوقفه في كل حالة عليهما بعدما ثبتت حجيته بالكتاب والسنة فيكون اصلا من وجه دون وجه بخلاف الاجماع فانه لا يتوقف في كل حال ثم على شيء اخر على الاصح **فان قيل** كيف انحصر الاصول على الاربعة وكثير من الاحكام ثبت بشرايع من قبلنا وبالعرف وتعامل الناس واستصحاب الحال والظاهر والاخذ بالاحتياط والقرعة وشهادة القلب بنور الفراسة وبالتحري والعلل التامة اسما ومعنى وحكما او غير التامة وبالاسباب والشروط التي هي في معنى العلل وبالقواعد الكلية واصول الابواب كما ذكرت في الجامع الكبير والزيادات وباثار الصحابة وكبار التابعين الذين زاحموهم في الفتوى وكلها خارجة عما ذكرتم من الاصول الاربعة **قلنا** لا نسلم انها خارجة بل كلها راجع الى الاصول الاربعة اما شرايع من قبلنا فملحقة بالكتاب او السنة لما انها صارت شريعة لنا والعرف والتعامل ملحقان بالاجماع العملي واستصحاب الحال عمل بحكم ثبت بالكتاب او السنة او الاجماع او القياس في حال البقاء لعدم المزيل وكذا العمل بالظاهر والاظهر عمل بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط عمل بالاقوى من الدلايل الاربعة والقرعة لتطييب القلب عمل باجماع الامة او السنة المنقولة وشهادة القلب عمل بالسنة النبوية لانه قال لوابصة استفت قلبك والعمل بالتحري عمل بالكتاب او السنة او الاجماع او القياس قال تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله نزلت فيمن اشتبهت عليه القبلة واجمعت الامة على جواز التحري عند الحاجة وورد فيه السنة والاثار والعلل وما في معناها ملحقة بالقياس واثار الصحابة وكبار التابعين عمل بشبهة الحديث او بقول النبي عليه السلام اصحابي كالنجوم وخير القرون قرني الذي انا فيهم

ثم الذين يلونهم الحديث **قوله** اما الكتاب اي الذي سبق ذكره فاللام للعهد فالقرآن الى اخره القرآن مصدر كالقراءة والمراد هنا المقروء فينتاول جميع ما يقرأ من الكتب السماوية وغيرها فاحترز بقوله المنزل عن غير الكتب السماوية وبقوله على الرسول اي على رسولنا اللام بدل الاضافة عن الكتب المنزلة مثل الانجيل وغيره وبقوله المكتوب في المصاحف عما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وبقوله المنقول عنه نقلا متواترا عما اختص بمصحف ابي وغيره نحو قوله لو فعله من ايام اخر متتابعات وبقوله بلا شبهة عما اختص بمثل ابن مسعود ومما نقل بطريق الشهرة وهذا على قول الجصاص ظاهر فانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر واما على قول غيره فقوله بلا شبهة تاكيد وهذا الموضع صالح للتاكيد لقوة شبه المشهور بالمتواتر ولا يقال يلزم على هذا التعريف التسمية سوى التي في سورة النمل فانها دخلت في التعريف لما انها مكتوبة منقولة بطريق التواتر ومع انها ليست بقرآن لعدم الكفر بانكارها وعدم جواز الصلوة بها وعدم حرمة قراتها على الجنب والحايض لانا نقول الصحيح من المذهب انها من القرآن لكنها ليست من كل سورة عندنا بل هي اية منزلة للفصل بين السور وانما لم يكفر منكرها لزعمه انها انزلت وكتبت للتبرك كما في صدور الكتب لا لكونها من القرآن والتمسك بمثله يمنع الاكفار وانما لا تجوز الصلوة بها في الصحيح لما في كونها اية تامة شبهة لكن عند الشافعي مع ما بعدها الى راس الاية اية تامة فلا يتادى بها الفرض وانما يجوز قراتها للجنب والحايض لقصد التيمن لجواز قراءة الفاتحة **ولا يقال** كان قرآنا في زمن النبي عليه السلام مع انه غير منقول بطريق التواتر اذ التواتر والشهرة بعد وفاته **لانا نقول** هذا التعريف للقرآن الذي هو حجة في زماننا لا لمطلق القرآن **قوله** وهو اسم للنظم والمعنى اي القرآن وانما ذكر النظم الذي يدل على حسن الترتيب مكان اللفظ الذي يدل على الرمي رعاية للادب وتعظيما لعبارات القرآن وذكر في تعريف الخاص وغيره اللفظ لان ذلك تعريف له من حيث انه خاص لا الخاص القرآن **ولا يقال** لو كان بالفارسية في الصلوة يجوز عند ابي حنيفة مع ان عبارة الفارسية غير مكتوبة ولا منقولة **لانا نقول** انما جاز عنده لقيام المعنى المجرد مقام النظم والمعنى ولقيام العبارة الفارسية مقام النظم كما قال ابو يوسف ومحمد في حالة العجز اذ مبنى الصلوة على التيسير لانها حالة المناجات مع الرب فيكون النظم مكتوبا تقديرا فتدخل في الحد واقسامها الضمير للنظم والمعنى وذلك اي الاقسام اربعة وكل قسم اربعة ايضا والاقسام مذكورة في المتن **قوله** صيغة ولغة قيل لكل لفظ معنى لغوي وهو ما يفهم من مادة تركيبه ومعنى صيغي وهو ما يفهم من هيئته اي حركاته وسكناته فالمفهوم من حروف ضرب مثلا نفس الضرب ومن هيئته وقوع ذلك الفعل في الزمان الماضي ولكن الظاهر انهما ههنا بمعنى واحد لان المشايخ في كل ما يلتفتون الى مثل هذه التكلفات التي لا تليق بهذا الفن وانما قدم وجوه النظم لان اللفظ مقدم على المعنى **واعلم** ان دلايل الحصر التي ذكرها الشارحون غير تامة تعرف بادنى تأمل والاولى ان يتمسك فيه بالاستقراء التام الذي هو حجة والاستقراء فيما يمكن ضبط افراده تام وفيما لا يمكن غير تام كافراد اللغة والكتاب فانه يمكن ضبط افراده في حق هذه التقسيمات **قوله** وبعد معرفة هذه الاقسام الى اخره اراد بمعرفة مواضعها ماخذ اشتقاق الالفاظ التي هي اسماء الاقسام كالخاص مثلا فانه ماخوذ من قولهم اختص فلان بكذا واراد بترتيبها تقديم بعضها على البعض عند التعارض وبمعانيها حقايقها اللغوية وحدودها الاصطلاحية وباحكامها الاثار الثابتة بها من ثبوت الحكم قطعا او ظنا ووجوب التوقف وغير ذلك **قوله** اما الخاص فكل لفظ قيد باللفظ

ليخرج الدوال الاربع وليعلم ان الخصوص من اوصاف اللفظ وبقوله وضع لمعنى ليخرج المهملات والمشترك ايضا لانه وضع
لمعنيين وبقوله معلوم ليخرج المجمل فانه وضع لمعنى ولكنه غير معلوم ولا حاجة الى الاحتراز عنه لان هذا التقسيم
بالنظر الى الوضع والاجمال عارض والمجمل اصل وضعه لا يخرج عن هذه الاقسام ولكنه احترز عنه نظرا الى
الظاهر وبقوله على الانفراد ليخرج العام فانه وضع لمعنى واحد معلوم شامل للافراد اذ المراد من الانفراد
كون اللفظ متناولا له من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له افراد او لم يكن وقوله كانسان نظير خصوص
الجنس ورجل نظير خصوص النوع وزيد نظير خصوص العين وانما قال كانسان جنسا على لسان اهل
الشرع واصطلاحهم مع ان الانسان نوع الانواع عند المنطقيين والرجل صنف لان المشايخ لا يلتفتون
الى اصطلاحاتهم وحقائقهم بل يذكرون تعريفات على طريق الرسم لحصول مقصودهم تركا للتكلف ولهذا
ذكر كلمة كل في تعريف الخاص مع انها لاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة نظرا الى فهم المعنى حتى قال السيد
الامام ابو القاسم الشهيد السمرقندي رح في اصول الفقه هذا كتاب فقهي لا نشتغل فيه بذكر الحدود المنطقية
وانما نذكر رسوما شرعية تتوقف على معنى اللفظ كما هو اللائق بالفقه قوله وحكمه كذا حكم الشيء الاثر الثابت به
اراد بالمخصوص مدلوله وقوله قطعا يعني اي على وجه انقطع ارادة الغير عنه قوله ولا يحتمل البيان
اي بيان التفسير لان شرطه ان يكون النص مجملا او مشكلا والخاص بين بنفسه ولا يكون فيه اشكال ولا اجمال
قوله فلا يجوز الحاق التعديل الى اخره اعلم ان الزيادة على النص بخبر الواحد فلا يجوز لان الزيادة نسخ
معنى ولا يجوز نسخ نص الخاص بخبر الواحد لانه ظني ويجوز ان يكون مبينا لمجمل الكتاب قال ابو يوسف
والشافعي رح تعديل اركان الصلوة اي الطمانينة في الركوع والسجود والاستواء في القومة والجلسة بين
السجدتين فرض خلافا لابي حنيفة ومحمد فانه عندهما واجب لان قوله تع واركعوا واسجدوا خاص ومعنى الركوع
والسجود معلوم ولا اجمال فيه لان الركوع هو الميلان عن الاستواء والسجود وضع الجبهة على الارض فلا يجوز
الحاق التعديل بهما على سبيل الفرض بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام للاعرابي قم فصل فانك لم تصل بيانا بل
زيادة على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز فقلنا بالوجوب ليثبت الحكم على حسب دليله قوله ويبطل
شرط الولاء والترتيب الى اخره الولاء هو ان يتابع في افعال الوضوء ولا يفرق بينها بعمل اخر والذي يقطع
التتابع جفاف العضو مع اعتدال الهواء شرط في الوضوء عند مالك وعند ابن ابي ليلى والشافعي في قوله
القديم بفعل النبي عليه السلام فانه واظب على الموالاة قالوا فلو جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز والترتيب
وهو ان يراعي النسق المذكور في قوله تع فاغسلوا الاية والنية وهو ان يقصد بقلبه عند غسل الوجه ازالة الحدث
او استباحة الصلوة شرط في الوضوء عند الشافعي رح بقوله عليه السلام لا يقبل الله تع صلوة امرء حتى يضع الطهور
مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه وكلمة ثم للترتيب وبقوله عليه السلام الاعمال بالنيات او بالقياس على التيمم
اذ البدل لا يخالف الاصل في الشروط والتسمية عند اصحاب الظواهر وقيل عند مالك ايضا شرط فيه لقوله
عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم وقلنا لا يجوز ان يكون الولاء والترتيب والنية والتسمية شرطا فيه بهذه الاخبار لان قوله تع
فاغسلوا وجوهكم وامسحوا برؤسكم لفظان خاصان لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة واشتراط هذه
الاشياء فيه يكون زيادة على النص ونسخا له فلا يجوز وهذا معنى قول الشيخ ويبطل شرط الولاء الى اخره فان قيل
فهلا قلتم بوجوب النية واخواتها في الوضوء كما قلتم بوجوب التعديل في الصلوة بخبر الواحد قلنا
للمانع من القول بالوجوب وهو ان الوضوء احط رتبة من الصلوة لانه فرض لغيره والصلوة فرض لعينه
فلو قلنا بالوجوب في محل الوضوء كما في محل الصلوة يلزم التسوية بين الاصل والتبع فقلنا بالسنة في محل

الوضوء اظهارا للتفاوت بينهما كذا قالوا ولكن هذا الجواب لا يتم لان القول بالوجوب في محل الوضوء لا يلزم
التسوية لظهور التفاوت بينهما بوجه اخر وهو ان الوضوء لا يلزم بالنذر والمشروع في الصلوة يلزم واعلم
ان بعض ان ذلك لتفاوت درجات الدلائل فان الادلة السمعية اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص
المتواترة وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالايات المأولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها
قطعي وظني الثبوت ظني الدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها ظني فبالاول يثبت الفرض وبالثاني
والثالث يثبت الوجوب وبالرابع يثبت السنة والاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله وخبر التعديل من
القسم الثالث لانه امر الاعرابي بالاعادة مطلقا فيثبت به الوجوب واما قوله عليه السلام الاعمال بالنيات فمن
القسم الرابع لان معناه ثواب الاعمال او اعتبارها فيكون مشترك الدلالة فيثبت به السنة وكذا خبر التسمية
معارض بقوله عليه السلام من توضأ وسمى كان طهورا لجميع اعضائه ومن توضأ ولم يسم كان طهورا لما اصابه الماء
فلا يكون قطعي الدلالة وكيف واستعمال مثله في نفي الفضيلة سائغ وكذا دليل الموالاة لا يدل على الركنية
فانه عليه السلام كان يواظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان وخبر الترتيب ايضا معارض بما
روي عنه عليه السلام انه نسي مسح الرأس فذكر بعد فراغه من الوضوء فمسحه ببلل في كفه فلما كانت هذه الدلائل
ظني الثبوت والدلالة ثبت بها السنة لا الوجوب قوله والطهارة في كذا اي ويبطل شرطية الطهارة
في طواف الزيارة وقال الشافعي رحمه الله الطهارة في الطواف شرط لقوله عليه السلام لا يطوفن بهذا البيت
محدث ولا عريان وقوله عليه السلام الطواف صلوة الا انه اباح فيه المنطق فقلنا لا يجوز ان يكون شرطا لانا
امرنا بالطواف بقوله وليطوفوا والطواف لفظ خاص لمعنى معلوم وهو الدوران حول البيت فلا يكون
موقوفا على الطهارة عملا بالكتاب لانه ساكت ولا بيانا له لانه ليس فيه اجمال بل زيادة عليه بخبر الواحد الدم
فلا يجوز ولكن يزاد شرطية الطهارة عليه واجبا عملا بالصحيح بدليل ايجاب الدم بتركه وكان ابن شجاع
يقول انه سنة كذا في المبسوط فان قيل النص مجمل لان نفس الطواف ليس بمراد بالاجماع فانه مقدر
بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود على الاصح ويلزم اعادة طواف الجنب والعريان
والطواف المنكوس فثبت انه مجمل لمعنى فيه لم يثبت شرعا كالربوا فيجوز ان يلحق خبر الواحد بيانا له
قلت اما التقدير بسبعة اشواط ثبت بالخبر المتواتر فيجوز الزيادة به ولهذا قال الشافعي لا يجوز
النقصان عن السبعة لان علماءنا قالوا يحتمل ان يكون التقدير بها للاكمال ويحتمل ان يكون للاعتداد فثبت
القدر المتيقن وهو جعل ذلك شرط الاتمام وليس كان شرط الاعتداد فالاكثر يقوم مقام الكل واما
الابتداء من غير الحجر الاسود فمن اصحابنا من يقول انه معتد به ولكنه مكروه ولئن سلمنا عدم الاعتداد كما
ذكر محمد في الرقيات فذلك لان ابراهيم عليه السلام جعل الحجر الاسود علامة افتتاح الطواف كما بعض في الخبر
كذا في المبسوط ولكن لا يزول الشبهة به بل هذه زيادة على النص بخبر الواحد ولا شبهة ان قال
النص ليس بمجمل في نفسه ولكنه مجمل في حق المبالغة وابتداء الفعل لان الامر صدر بصيغة المطوف
وهي للتكلف والمبالغة وفي ذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث الانواع في المبسم فالتحق خبر العدد والابتداء من حيث الانواع في المشي ح
بيانا فاما خبر الطهارة لا يصلح للبيان لان الطواف لا يحتمل الطهارة واما وجوب اعادة طواف الجنب
والعريان والمنكوس فليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش كوجوب اعادة الصلوة
التي ادت مع الكراهة ولهذا تنجبر بالدم اذا رجع من غير اعادة وللخصم ان يمنع ويقول لا نم انه مجمل
في حق الابتداء من الحجر ولكن سلمنا انه مجمل في حق العبد لان المبالغة يحتمل العدد والانواع اما الاحتمال

لا ابتداء منه وعرض قوله والتاويل بالرفع اى بطل تاويل الشافعى القرء بالاطهار فى قوله تع والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء اى ولتتربص المطلقات المدخول بهن من ذوات الاقراء مدة ثلثة قروء لان الثلثة
لفظ خاص لمعنى معلوم لا احتمال فيه فلو حمل القروء على الاطهار انتقص عن الثلثة لانها اذا طلقها فى
الطهر يجعل الشافعى ذلك الطهر محسوبا من العدة فينتقص ذلك الطهر من العدة لا محالة اذ
المراد من الطهر هو الطهر الشرعى المتخلل بين دمى الحيض بالاتفاق فتصير العدة قرئين وبعض
الثالث بخلاف ما اذا حملنا على الحيض لانه لو طلقها فى الحيض لا تحتسب تلك الحيضة بالاتفاق فالحمل على وجه
يوافق الكتاب اولى من الحمل على وجه يخالفه فان قيل فى الحمل على الحيض مخالفة من وجهين ايضا
احدهما انه يلزم منه ازدياد الحيض على الثلثة اذا طلقها فى الحيض لانه لا تحتسب تلك الحيضة بالاجماع
فتصير ثلثة اقراء وبعض الرابع والثانى كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة ايضا والثانى ان الهاء علامة
التذكير فى مثل هذا العدد والحيض مونث والطهر مذكر فدلت الهاء فى الثلثة على ان المراد من القرء الاطهار
قلنا الجواب عن الاول ان تلك الزيادة ثبتت ضرورة وجوب التكميل فلا يعبأ به والعرة قد يحتمل مثل
هذه الزيادة احترازا عن النقصان كما ان عدة الامة على النصف من عدة الحرة بالاجماع ثم جعلت قرئين وفيه
زيادة نصف القرء وعن الثانى ان الحيض وان كانت مونثا فالقروء المضاف اليه الثلثة مذكر ولا استبعاد
فى تسمية شىء واحد باسم التذكير والتانيث كالبر والحنطة فلما اضيف الى المذكر روعى علامة التذكير
ومما يؤكد ان المراد من القرء الحيض قوله عليه السلام دعى الصلوة ايام اقرائك وقوله عليه السلام طلاق الامة
ثنتان وعدتها حيضتان لان اثر الرق فى التنصيف لا فى التغيير وقوله تع واللائى يئسن من المحيض الاية
فاقام الاشهر مقام الحيض دون الاطهار كذا قيل وفيه بحث اذ لا يلزم من قوله عليه السلام دعى الصلوة
ايام اقرائك ان يكون المراد من القرء فى الاية الحيض ولا يلزم من قوله تع واللائى يئسن الاية ان يكون الاشهر مقام الحيض
اذ يجوز ان يكون مقام الاطهار لان الطهر المتخلل بين الدمين لا يتصور الا بعد الحيض فلا يلزم ذلك بحسب الظاهر
قوله وبتحليله الزوج الثانى الى اخره قال محمد والشافعى اذا طلق الرجل امراته واحدة او ثنتين وانقضت
عدتها فتزوجت باخر وطلقها وانقضت عدتها ثم عادت الى الاول لم تعد بثلث تطليقات ولا يهدم الزوج
الثانى الطلاق وعند ابى حنيفة وابى يوسف تعود بثلث تطليقات فيهدم الطلقة والطلقتين
والمسئلة مختلفة بين الصحابة فالحاصل ان الزوج الثانى مثبت للحل الجديد عندهما خلافا لمحمد والشافعى تمسك محمد
بقوله تع حتى تنكح زوجا غيره وكلمة حتى للغاية وضعا ولا اثر للغاية فى اثبات ما بعدها بل فى انتهاء ما قبلها فقط
كما فى الصوم ينتهى حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فكذا ههنا باصابة الزوج
الثانى ينتهى الحرمة الثابتة بالطلقات الثلث ثم يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات ادم
فلم يجعل الزوج الثانى مثبتا حلا جديدا وقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له فقد الحق بالنص خبر الواحد
بطريق البيان ولا يجوز ان يكون بيانا لعدم الاجمال فيه اذ كلمة حتى وضعت لمعنى معلوم وهو الغاية والنهاية
وقال ابو حنيفة وابو يوسف الزوج الثانى محلل لقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له سماه محللا وهو المثبت
للحل وبحديث العسيلة وهو ما روى انه عليه السلام قال لامراة رفاعة وقد طلقها ثلثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن
زبير ثم جاءت تتهمه بالعنة وقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبى هذا فقال عليه السلام اتريدين ان تعودى الى
رفاعة قالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقى من عسيلته ويذوق من عسيلتك وفى ذكر العود دليل على انها اى لم
يقل اتريدين ان ينتهى حرمتك اشارة الى التحليل لانه غيا العود الى ذوق العسيلة فاذا وجد الذوق يثبت

العود لا محالة ولم يكن العود ثابتا قبل ذلك فيكون حادثا بالذوق بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة
وقبل الذوق وقيل ان العود هو الرد الى الحالة الاولى وفى الحالة الاولى كان الحل ثابتا مطلقا ولم يبق فيكون
الزوج الثانى مثبتا للحل الذى عدم فيعود عليه بثلث تطليقات واما النص فساكت عن كون الزوج الثانى مثبتا
للحل ام لا وانتم ابطلتم وصف التحليل عن الحديث بما هو ساكت وذلك لا يجوز فاشار الشيخ بقوله وبتحليله الزوج
الثانى الى اخره اجاب عما تمسك محمد والشافعى بالاية ولا يقال ان ذلك فى صورة الحرمة الغليظة لان ذلك
حق والمجاز لا يدخل فى التعليل لانه لو دخل لا نسد باب القياس لان محل الاصل غير محل الفرع ولان المحل شرط
ولا اثر للشرط فى العلة فان قيل ليس الزوج الثانى محللا فى المتنازع وهو صورة الهدم لانه لو كان يلزم
اثبات الثابت لان الحل ثابت وانه لا يجوز قلنا لا يجوز اذا لم يفد اما اذا افاد فيجوز الا ترى ان شراء الانسان
ماله بماله لا يجوز اما اذا ضم ماله الى مال الغير فاشتراهما يصح لانه يفيد ملك الصرف او جواز العقد فى مال
الغير فكذا ههنا مفيد لانه قبل هذا يكون الحل ثابتا على وجه يزول بالطلقة او الطلقتين وبعده يصير
على وجه لا يزول الا بالثلث او نقول لما كان الزوج الثانى مثبتا اصل الحل ووصفه فى المطلقة الثلث
فلان يكون مثبتا لوصفه فى المتنازع اولى فان قيل فعلى هذا وجب ان تملك اربعا او خمسا من التطليقات
عملا بهذا الحادث واحدة او ثنتين بالاول قلنا اذا وجب اثبات الحل بهذا السبب الثانى لما فيه من الفائدة
اقتضى انتفاء الاول اذ لم يبق فيه فائدة تسمى به انتفاء قوله وبطلان العصمة عن المسروق الى اخره
واعلم ان القطع مع الضمان على السارق لا يجتمعان عندنا سواء هلك المسروق فى يده او استهلكه فى ظاهر
الرواية وروى الحسن عن ابى حنيفة انه يضمن اذا استهلكه وعند الشافعى يجتمعان وكذا الحكم فى السرقة
الكبرى قال لان الله تع امر بالقطع بقوله فاقطعوا ولم ينف الضمان صريحا ولا دلالة لان القطع اسم لفعل
معلوم ولا دلالة له على انتفاء الضمان وانقطاع عصمة المال اصلا ولا هو من ضروراته ايضا لانهما يختلفان اسما
وحكما لان احدهما الجبر للمحل والاخر للزجر وسببا لان سبب احدهما الجناية على حق الله تع وسبب الاخر
الجناية على حق العبد ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الاخر الذمة وقد دل الدليل على ثبوت الضمان
وهو عموم قوله تع فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وهو قوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترد فيجب العمل به
فمن قال بان القطع يوجب انتفاء الضمان وبطلان عصمة المال لم يعمل بهذا الخاص وهو قوله فاقطعوا بل يكونه
زيادة عليه بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا غرم على سارق بعد ما قطعت يمينه فاشار الشيخ الى جواب ذلك
بقوله وبطلان العصمة بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا يعنى ان سقوط عصمة المال ثبت باشارة قوله جزاء فان الله تع
اطلق لفظ الجزاء على القطع والجزاء اذا اطلق فى معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تع وما يجب لله تع
على الخلوص انما يجب بهتك حرمة هى لله تعالى على الخلوص ليكون الجزاء وفاقا وذلك بان تثبت الحرمة لمعنى فى
ذاته كحرمة شرب الخمر والزنا لا لحق العبد لانه يصير حراما لغيره مباحا فى ذاته ومثل هذه الحرمة لا يوجب
الجزاء لله تع كشرب عصير الغير فعرفنا ضرورة انه استخلص الحرمة لنفسه واذا استخلصها لنفسه لا يبقى للعبد
ضرورة كالعصير اذا تخمر اذ هى حرمة واحدة فمن ضرورة ذلك تحويل العصمة الى الله تع فان قيل لا نم ان الحرمة والعصمة
بل المال محترم لحق الله تع لوجود النهى فيجب القطع ومحترم لحق العبد ايضا لحاجته فيجب الضمان كما فى قتل الصيد
المملوك فى الحرم او الاحرام وشرب خمر الذمى عندكم وكوجوب الدية مع الكفارة قلنا بل الحرمة واحدة لانا لا نجد
القطع الا بمال محترم حقا للعبد وقد اوجب الله تع القطع لنفسه تحقيقا لصيانته على العبد انتقلت تلك الحرمة
اليه كما ذكرنا فلم يبق معنى للعبد يضاف وجوب الضمان اليه بخلاف جزاء الصيد لانه لم يجب بالجناية على حق

العبد فى الصيد بل بالجناية على الاحرام او الحرم الا ترى انه يجب فى الصيد الذى ليس بمملوك واذا لم يصر حقه مقضيا به
وجب الضمان وكذلك وجوب الكفارة بالجناية على حق الله تعالى لا لحق العبد فانها تجب فى قتل المسلم الذى لم يهاجر
الينا ولئن لم يكن حقه مضمونا بالدية وكذلك شرب خمر الذمى لان الحد بشربها لم يجب لحق العبد فانه لو شرب خمر نفسه
يجب الحد واذا لم يجب لحقه وجب جبر حقه بالضمان او نستدل بقوله تعالى جزاء على وجه آخر وهو ان لفظ الجزاء
لغة يدل على كمال المشروع اذ هو اسم للكافى يقال جزاه اى كفى وكماله يستدعى كمال الجناية لانها سببه وذلك
بان يكون الفعل حراما لعينه ومع بقاء العصمة حقا للعبد لا يكون الفعل حراما لعينه بل لغيره وهو حق
المالك فيبقى مباحا فى ذاته وذلك اعظم شبهة فى سقوط الحق لمن ضرورته تحويل العصمة الى الله تعالى او نقول
بوجه آخر وهو ان الجزاء اسم للكامل والكافى فلو اوجبنا الضمان معه لم يكن القطع جميع موجب الفعل فكان
نسخا لما هو ثابت بالنص **فان قيل** لو اسقطت العصمة الى الله تعالى كما فى الخمر يلزم ان لا يقطع كما فى سرقة الخمر
قلنا لا يجب القطع فى الخمر لان شرطه ان يكون المسروق معصوما قبل السرقة حقا للعبد والخمر ليست كذلك
ولا يقال القطع شرع لصيانة حق العبد وفى القول بسقوط العصمة ابطال حقه **لانا نقول** ان كان
فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه لان الحفظ بالقطع خير له من حفظ ماله بالضمان
ولا يقال ينبغى ان لا يظهر بطلان العصمة فى حق الضمان لانه ضرورى وقد اندفعت باثباته فى حق القطع
لانا نقول قد بينا ان العصمة شئ واحد وقد ظهر ابطالها فى حق احد الضمانين فلا يمكن اعتبارها فى حق الضمان
الآخر لئلا يؤدى الى تكرار الضمان بازاء شئ واحد بسبب واحد **قوله** ولذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع
صريح الطلاق يلحق البائن عندنا وعند الشافعى لا يلحقه وانما يتحقق الطلاق البائن عنده فى المختلعة والمطلقة
على مال اذ لا بينونة فيما سواهما عنده قال الشافعى الطلاق مشروع لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع
الطلاق بعده وقلنا ان الله تعالى وصل الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع بقوله فان طلقها بحرف الفاء بعد قوله فلا جناح
عليهما فيما افتدت به والفاء للوصل والتعقيب فيكون هذا تنصيصا على ايقاع الطلاق بعد الخلع لمن وصل
قوله تعالى فان طلقها باول الآية وهو قوله الطلاق مرتان لا يكون وصله عملا بالفاء ولا بيانا كذا ذكره فخر الاسلام
واعلم ان الاستدلال بهذه الآية على جواز لحوق صريح الطلاق بالخلع مشكل فان عامة المفسرين وصلوا هذه الآية
وهى قوله تعالى فان طلقها باول الآية وهى قوله الطلاق مرتان ولانه لو وجب وصله بالخلع عملا بالفاء لما تصور شرعية
الطلقة الثالثة قبل الخلع وانها ثابتة بالاجماع بل الاولى ان يتمسك فى المسئلة بما رواه ابو سعيد الخدرى وغيره
عن رسول الله عليه السلام انه قال المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت فى العدة وبالمعانى الفقهية المذكورة فى
المبسوط وغيره **قوله** ووجب مهر المثل بنفس العقد فى المفوضة المفوضة بكسر الواو وفتحها اعلم ان التفويض
هو التزويج بلا مهر وهو عند الشافعى صحيح وفاسد فالصحيح هو ان تأذن البالغة بكرا كانت او ثيبا لوليها ان يزوجها
بلا مهر او تقول زوجنى ولا تذكر المهر فيزوجها الولى بلا مهر او سكت عن ذكر المهر او السيد يزوج امته بلا مهر
او سكت عن ذكره والفاسد ان يزوج الاب الصغيرة او المجنونة او البكر البالغة بغير رضاها ففى انعقاد النكاح
عنده قولان اصحهما انه يصح ثم فى التفويض الصحيح يجوز ان تسمى المرأة مفوضة بكسر الواو لانها فوضت امرها الى
وليها ومفوضة بفتح الواو لان وليها فوضها اى زوجها بلا مهر ثم عندنا فى التفويض الصحيح يجب مهر المثل بنفس
العقد وعند الشافعى يتراخى الوجوب الى زمان الوطئ حتى لو مات زوجها او ماتت هى قبل الدخول لا مهر لها ولها
المهر حقها واذا رضيت بعدم وجوب الصداق صريحا او دلالة بالسكوت لم يكن لها كما لو ابرأته بعد الدخول
فقلنا من جوز تراخى المهر الى زمان الوطئ كان ذلك منه ابطالا لمعنى قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم لان الله تعالى

أحلّ الابتغاء اى الطلب بالمال والباء وضع لمعنى معلوم وهو الالصاق فيقتضى ان يكون الطلب ملصقا بالمال والطلب
بالعقد يقع لا بالاجارة والمتعة وغيرهما لقوله تعالى محصنين غير مسافحين فيجب المال بالعقد اما تسمية واما وجوبا بايجاب
الشرع **قوله** وكان المهر مقدرا شرعا اعلم ان تقدير المهر مفوض الى راى الزوجين عند الشافعى كما فى البيع
والاجارة فان البدل مفوض الى راى العاقدين ولان المهر حقها فاذا رضيت بالنقصان يجب ناقصا وقلنا
من فوض تقدير المهر الى الزوجين لم يعمل بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم فى ازواجهم لان الفرض لفظ خاص
وضع لمعنى معلوم وهو التقدير فيقتضى ان يكون المهر مقدرا شرعا وكذلك الكناية فى قوله فرضنا فدل ذلك على
ان صاحب الشرع هو المتولى للتقدير الا انه فى تعيين المقدار مجمل فالتحق السنة وهو حديث جابر ان النبى عليه السلام
قال لا تزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة بيانا به فصارت العشرة
تقديرا لانا لو لم نجعله مقدرا شرعا كان مبطلا له لا عاملا به ولكن للخصم ان يقول لا نسلم ان الفرض خاص فى التقدير
بل هو مشترك لان الفرض يجئ بمعنى القطع وبمعنى الايجاب وبمعنى البيان وبمعنى التقدير وفى الآية حمله على الايجاب
اولى بقرينة وما ملكت ايمانهم من حمله على التقدير لان معنى الايجاب يستقيم فى حق الاماء كما يستقيم فى حق الازواج
لان ما يجب قوامهن من النفقة والكسوة واجب عليهم كوجوب المهر عليهم ولهذا فسره عامة اهل التاويل بالايجاب
فاما معنى التقدير لا يستقيم فى حق الاماء لانه لم يقدر من المهر على الموالى للاماء ويدل ايضا ان الايجاب هو المراد
ههنا كلمة على فانها صلة الايجاب يقال فرض عليه اى وجب ولا يقال فرض عليه اى قدر **قوله** ومنه الامر
اى ومن الخاص الامر لانه وضع لمعنى معلوم وهو ان الامر قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل
واحترز بقوله على سبيل الاستعلاء عن الالتماس والدعاء والمراد بقوله افعل طلب الفعل بصيغة
الامر **قوله** ويختص مراده بكذا اى يختص موجب الامر وهو الوجوب بصيغة الامر عندنا ومعنى قوله بصيغة
لازمة اى مختصة بذلك المراد اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا به كالالفاظ المترادفة وقد يكون على العكس
كالاعلام المنقولة وبعض الالفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كالالفاظ المتباينة
فالشيخ بقوله لازمة اشار الى رد قول من زعم من انه مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة وبقوله
ويختص مراده الى رد قول بعض اصحاب مالك والشافعى فانهم قالوا ان الوجوب كما يستفاد من الصيغة
يستفاد من غيرها وهو الفعل وسمى الفعل امرا كما سميت الصيغة فيحصل الايجاب به كما بالصيغة وعندنا
لا يسمى الفعل امرا على الحقيقة ولا يستفاد منه الوجوب وصورة المسئلة اذا نقل فعل من افعال النبى
عليه السلام التى ليست بسهو مثل الزلات ولا طبع مثل الاكل والشرب ولا مخصوصا به مثل وجوب
الضحى وغيره ولا بيان لمجمل الكتاب مثل قطعه يد السارق من الكوع يجب علينا اتباعه ويصح لنا
ان نقول امر النبى عليه السلام بكذا فعند مالك فى احدى الروايتين عنه وبعض اصحاب الشافعى يجب علينا الاتباع
ويصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة وعند عامة العلماء لا يجب الاتباع ولا يصح اطلاق الامر عليه
بالحقيقة تمسك الفريق الاول بان الله تعالى سمى الفعل امرا فى قوله وما امر فرعون برشيد اى فعله لان
الفعل هو الذى وصف بالرشد لا القول وبان النبى عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها
مرتبة وقال صلوا كما رأيتمونى اصلى فجعل المتابعة لازمة فثبت ان فعله موجب وتمسكت العامة
بما روى انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال وايكم مثلى يطعمنى ربى
ويسقينى فدل ان فعله ليس بموجب والا لما صح الانكار عليهم وبما روى انه عليه السلام كان يصلى باصحابه اذ
خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك

فقال ان جبريل اخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه
فليصل فيهما وهذا دليل على ان الفعل غير موجب عليه السلام فالشيخ اشار الى هذين الدليلين بقوله للمنع عن الوصال
وخلع النعال وبقوله والوجوب استفيد بكذا اي بقوله لانه سببه اشار الى الجواب عن تمسكهم بالاية والحادث
وسمي الفعل به اي بالامر لان الامر سبب اي سبب الفعل لان الامر للوجوب والوجوب يفضي الى الفعل المامور به
غالبا **قوله** وموجبه الوجوب الى قوله والمعقول اعلم ان صيغة الامر استعملت لوجوه والمشهور منها ثمانية عشر
عشر للوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة وللندب كقوله فكاتبوهم ان علمتم وللاباحة كقوله فاصطادوا وللارشاد
الى الاوثق كقوله واشهدوا ذوي عدل منكم وهذا راجع الى مصلحة الدنيا والندب الى ثواب الاخرة وللاكرام
كقوله ادخلوها بسلام امنين وللامتنان كقوله كلوا مما رزقكم الله وللاهانة كقوله ذق انك انت العزيز الكريم وللتسوية
كقوله اصبروا او لا تصبروا وللتعجب كقوله اسمع بهم اي ما اسمعهم وللتكوين كقوله كن فيكون وللاحتقار
كقوله القوا ما انتم ملقون وللاخبار كقوله فليضحكوا قليلا وللتهديد كقوله اعملوا ما شئتم وتقريبه الانذار
كقوله قل تمتع بكفرك قليلا وللتعجيز كقوله فأتوا بسورة من مثله وللتسخير كقوله كونوا قردة وللتمني كقوله
الا ايها الليل الطويل الا انجلي وللتأديب كقوله كل مما يليك وهو قريب من الندب
وللدعاء كقولك اللهم اغفر لي ثم لا خلاف ان صيغة الامر ليست حقيقة في الجميع وانما الخلاف في امور اربعة
الوجوب والاباحة والندب والتهديد فقال بعض الواقفية هي مشتركة في الوجوه الاربعة ونقل ذلك
عن الاشعري وابن شريح وبعض الشيعة وقيل هي مشتركة بين الايجاب والندب والاباحة بالاشتراك
اللفظي وقيل بالمعنوي وهو ان يكون حقيقة في الاذن الشامل للثلاثة وهو مذهب المرتضى من الشيعة
وقيل مشترك بين الايجاب والندب لفظا وهو منقول عن الشافعي وقيل معنى وقال الاشعري والغزالي
والباقلاني ومن تبعهم لا يدرى انها حقيقة في الوجوب فقط او في الندب فقط او فيهما جميعا فعلى قول هؤلاء
لا حكم له اصلا بدون القرينة وعند عامة العلماء انها حقيقة في احد هذه الثلاثة من غير اشتراك ولا اجمال
ولكن اختلفوا في تعيينه فذهب جمهور الفقهاء وعامة المعتزلة الى انها حقيقة في الوجوب مجاز فيما
عداه وذهب بعض الفقهاء والشافعي في احد قوليه وبعض المعتزلة الى انها حقيقة في الندب مجاز فيما
سواه وبعض اصحاب مالك الى انها حقيقة في الاباحة احتج الفريق الاول من الواقفية بانها مستعملة في معان
مختلفة من غير ترجيح لاحدها والاصل في الاستعمال الحقيقة وهذا هو المتمسك للباقين من القائلين بالاشتراك
اللفظي ولكن لو حمل مطلق الامر على الاباحة والتهديد الذي هو المنع بعيد لوضوح التفرقة بين افعل
ولا تفعل وقوله ان شئت افعل وان شئت لا واحتج القائلون بالاباحة بان الامر لطلب وجود
المامور به فذلك ضرورة على انفتاح طريق الاتيان وادناه الاباحة والنادبون قالوا لا بد ان يكون موجبه
الاباحة لانه للطلب فلا بد ان يكون جانب الوجود راجحا وذلك بالايجاب او الندب والندب ادناه فيثبت
للتيقن به وتمسك القائلون بالوجوب بالكتاب ودلالة الاجماع والمعقول اي اللغة اما الكتاب فقوله تعالى لابليس
ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك بعد قوله اسجدوا لادم فانه وبخه عرضه الذم على المخالفة اتفاقا وهو دليل الوجوب
وهذا معنى قول الشيخ لانتفاء الخيرة عن المامور وقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او
تصيبهم عذاب اليم الحق الوعيد بمخالف امر النبي عليه السلام مطلقا وهو دليل الوجوب وهذا معنى قول الشيخ واستحقاق
الوعيد لتاركه واما دلالة الاجماع فان من اراد طلب فعل على اكد الوجوه لم يكن في وسعه لطلبه الا بلفظ
الامر فاستعماله في طلب الفعل بهذه الصيغة دليل على انه للوجوب واما المعقول فان تصاريف الافعال
موضوعة لمعان مخصوصة لازمة كالماضي للمضي والمضارع للحال فكذلك الامر لطلب الفعل فيكون طلب المامور به

مثل اكار ابعقوبي

كقوله تعالى كونوا قردة وللتمني كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي وللتأديب

لازما له على اصل الوضع الا يرى ان الامر فعل متعد لازمه ايتمر والوجود للمتعدي بدون لازمه كالكسر مع الانكسار
نقضيه الامر لغة ان الاشتمال بالامتثال الا ان ذلك لو ثبت بالامر بنفسه لسقط الاختيار عن المامور اصلا فنقل
حكم الوجود الى الوجوب نفيا للجبر ولاكل صار الامر للايجاب كذا ذكر فخر الاسلام وهو معنى قول الشيخ **فان قيل**
لا نسلم ان الايتمار لازم لغة لانه متعد ولانه صح ان يقال امرته فلم يأتمر ولئن سلم انه لازم له حقيقة لكن الامر يتحقق بدون
الامتثال كالامر بالايمان من الله تعالى للكفار بدون الايمان **قلت** لا ننكر ان الايتمار متعد في نفسه ولكن هو
متعد الى مفعول واحد فلا يكون لازما بالنسبة الى المفعولين كما يقال علمته فتعلم واطعمته الطعام
فطعمه والامر متعد الى مفعولين احدهما متعد بنفسه والى الاخر بالباء يقال امرته بكذا فيصلح ان يكون الايتمار لازما
له كذا قيل وفيه بحث لانه لو كان لازما بهذا المعنى لا يلزم ان يكون وجود المامور به لازما بحيث لا يمكن بدونه والكلام
في هذا ولان من تقرير فخر الاسلام لزم ان يكون طلب المامور به لازما للامر لا وجوده والكلام في لزوم الوجوب يعرف بالتامل
وقيل في تقرير دليل المعقول وجه اخر هو ان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب فلم يفعل حسن من اهل اللغة
الحكم بذمه واستحقاق العقاب ولو لا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك او نقول انه وضع لطلب المامور به
فثبت الطلب الكامل لان الاصل في كل شيء الكمال الا لمانع ولا مانع هنا لانه لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم
لانه مفترض الطاعة **قوله** سواء كان بعد الحظر او قبله اي موجبه الوجوب في الحالين وهذا نفي قول بعض
اصحاب الشافعي فانهم قالوا ان موجبه قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة وقالوا بان هذا النوع من الامر
للاباحة في اغلب الاستعمال كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا واذا قضيت الصلوة فانتشروا وقوله عليه السلام
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وقوله كنت نهيتكم عن الدباء والحنتم الا فانتبذوا فيها ولكنا نقول
ان المقتضي للوجوب وهو الصيغة قائمة في الحالين والحظر السابق لا يصلح معارضا لذلك لانه كما جاز
الانتقال من المنع الى الاذن يجوز الانتقال منه الى الايجاب والاستعمال مشترك فانه جاء ايضا بعد الحظر
للوجوب كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وقوله واذا دعيتم فادخلوا والامر للحائض
والنفساء بالصلوة والصوم بعد زوالها وكذا الامر بالحدود لا زمة بعد حظر بشرع اسبابها مع ان ايذاء المسلم
حرام وانما فهمت الاباحة فيما ذكروا من النظاير بقرائن غير الحظر السابق لانها مشروعة لنا لا علينا فلو
قلنا بالوجوب عاد على موضوعه بالنقض **قوله** واذا اريد به الندب او الاباحة الى اخره جمع الشيخ
بين الندب والاباحة متابعا لفخر الاسلام وبين الخلاف فيهما على نمط واحد وليس كذلك لانه اذا اريد به الاباحة
فهو مجاز فيه بالاجماع والخلاف فيما اذا اريد به الندب انه حقيقة فيه ام مجاز فذهب عامة اصحابنا وجمهور
الفقهاء والمحققون من اصحاب الشافعي وشمس الائمة وصدر الاسلام الى انه مجاز فيه لان لازم الايجاب استحقاق
العقوبة بتركه ولازم الندب عدم استحقاقها فيكونان غيرين فيكون مجازا فيه وهذا معنى قول الشيخ جاز اصله
وذهب بعض اصحاب الشافعي وفخر الاسلام وجمهور اصحاب الحديث الى انه حقيقة فيه لان المندوب بعض الواجب
لان الواجب هو ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والمندوب ما يثاب على فعله فيكون الندب بعض ما يشتمل
عليه الوجوب فكان حقيقة فيه كما لو اريد من العام بعضه وكما لو اطلق لفظ الانسان على مقطوع اليد والرجل
واليه اشار الشيخ بقوله لانه بعضه والاول اقرب الى التحقيق يعرف بالتامل **قوله** ولا يقتضي التكرار ولا
يحتمله اختلف القائلون بالوجوب في الامر في افادة التكرار والعموم ومعنى التكرار ان يفعل فعلا ثم يعود
اليه فقال المزني والاسفرايني من اصحاب الشافعي وعبد القاهر البغدادي من اهل الحديث وغيرهم انه يوجب
التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنع منه وقال الشافعي وبعض اصحابه انه لا يوجبه

نسخة واجبة

الامر لا يقتضي التكرار

ولكن يحتمله والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها وقال بعض اصحابنا
وبعض اصحاب الشافعي لا يوجبه ولا يحتمله ولكن الامر المعلق بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
او المقيد بالوصف كقوله الزانية والزاني فاجلدوا يتكرر بتكرره والمذهب الصحيح عندنا انه لا يوجبه
ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بالشرط او الوصف احتج الفريق الاول بان لفظ الامر مختصر من
طلب الفعل بمصدره لان الامر فان اضرب مثلا مختصر من قولك اطلب منك الضرب والمختصر من الكلام والمطول
سواء في الافادة ثم المصدر الذي دل عليه الامر اسم عام لجنس الفعل اي شامل لجميع افراده فوجب القول
بعمومه عند الامكان كما في ساير الفاظ العموم واحتج الفريق الثاني بما ذكرنا غير ان الثابت به مصدر
نكرة اذ لا دلالة للامر على الالف واللام والنكرة في الاثبات تخص ولكنها تقبل العموم بدليل يقترن به
واحتج الفريق الثالث بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة مقيدة ومعلقة مثل قوله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس وقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون صوموا شهركم فانها يتكرر بتكرر الشروط والاوصاف
وجه القول الصحيح سلمنا ان لفظ الامر دل على الفعل وهو المصدر لكن لفظ الفعل الذي دلت عليه صيغة
الامر فرد سواء قدر معرفا او منكرا فلا يحتمل العدد اذ الفرد والعدد متنافيان قوله لكنه يقع على اقل
جنسه جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لما كان فردا لا يحتمل العدد ينبغي ان لا يصح نية الثلث في قوله طلقي
نفسك لانه عدد بلا شبهة كما لا يصح نية المثنى عندكم فاجاب عنه بانه مع كونه فردا اسم جنس
وانه يقع على الادنى للتيقن بفرديته ويحتمل كل جنسه ايضا باعتبار معنى الفردية لا باعتبار معنى العدد
لان الطلاق مع جميع افراده واحد من اجناس التصرفات الشرعية فيكون فردا حكما فيقع عليه بالنية
فاما الثنتان لا فردية فيهما بوجه فلا يكون محتمل اللفظ فلا يعمل النية فيهما الا ان يكون المراة امة فيعمل النية
فيها لان الثنتين جنس طلاقها قوله وما يتكرر من العبادات الى اخره جواب عما قال بعض مشايخنا ان الامر
الشرعي المعلق او المقيد يتكرر فقال تكرار اوامر الشرع ليس من موجب اللغة بل باعتبار تكرر الشرط الذي
هو في معنى العلة او الوصف الذي هو علة ومن يكررهما يلزم تكرار الحكم لا من الامر قوله وكذا اسم الفاعل
الى اخره السارق لا يؤتى على اطرافه الاربعة عندنا بل يحبس حتى يتوب وقال الشافعي يؤتى على الجميع
لان الله تعالى نص على الايدي بلفظ الجمع واضافها الى السارق والسارقة بقوله فاقطعوا ايديهما فاوجب
الاستغراق كقولك جيبهما كما ... ولا يحمل على اليمين لان فيه ابطال الاطلاق وصيغة
الجمع وذلك يجري مجرى النسخ لان لهما يمينين لا ايمانا الا ان في المرة الثانية يجب المحلية للرجل بالسنة والاجماع
فلا يوجب ذلك انتفاء المحلية الثابتة باطلاق الكتاب ولنا قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فاقطعوا ايمانهما
وهي مشهورة فيقيد النص بها الا ترى ان في المرة الثالثة لا يقطع اليسرى واذا ثبت التقييد في النص جعلت
صيغة الجمع مجازا عن التثنية ضرورة كقوله تعالى فقد صغت قلوبكما ثبت ان اليسار لم يدخل في النص وان استدلال
الخصم بالاية غير صحيح ثم الشيخ خرج هذه المسئلة على الاصل الذي بينه فقال وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر
والمصدر فرد لا يحتمل العدد لا يكون ان يراد بالاية الا الايمان لانه لما لم يحتمل العدد لا يتعين ان يراد به الكل والاقل
ولا يجوز ان يراد به الكل لان كل السرقات التي توجد من السارق لا يعلم الا باخر العمر فيؤدي الى عدم
القطع فتعين ان المراد سرقة واحدة وبالسرقة الواحدة لا يقطع الا يد واحدة ثم تقتضي قطع اليدين بسرقة
واحدة وهو غير مراد بالاجماع فثبت ان الواجب بالاية قطع يد واحدة بسرقة واحدة في حق كل سارق وسارقة
ثم هذه اليد الواحدة اما اليمنى او اليسرى وقد ثبت ايضا بالاجماع او السنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود

انها اليمنى فلم يبق اليسرى مرادة بالاية فهذا معنى قول الشيخ وبالسرقة الواحدة لم يقطع الا يد واحدة فان قيل
يجب تكرر الجلد بتكرر الزنا من شخص مع ان المصدر وهو الزنا في قوله تعالى الزانية والزاني لا يدل على التكرار والعدد
كما قلتم في السرقة فليكن السرقة كذلك قلنا قد ثبت في قواعد الشرع ان المصدر في مثل هذا الكلام علة للحكم ففي
الزنا يتكرر الحكم بتكرر سببه لبقاء محله وهو البدن واما في السرقة لم يبق المحل لان محل القطع اليمين وبقطعها لم
يبق اصلا فلهذا لا يتكرر الحكم بتكررها قوله وحكم الامر نوعان اي الثابت بالامر وهو الواجب نوعان نفس
الواجب اي عينه والباء في قوله بالامر للسببية ويتعلق بالواجب اي الواجب بسبب الامر وزاد صاحب
المنتخب قيدا اخر وهو الى مستحقه اي تسليم نفس الواجب الى مستحقه وفي الحقيقة لا بد من هذا القيد لان التسليم
الى غير مستحقه لا يكون اداء ولا يقال كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف في الذمة لا يقبل التصرف
من العبد لانا نقول لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم
ذلك الواجب كانه عينه لانه لا يتصور تسليمه الا بهذا الطريق قوله وهو تسليم مثل الواجب به اي بالامر ولا
بد في تفسير القضاء من قيد اخر وهو كون المثل حقه اي تسليم مثل الواجب الذي هو حقه لانه لو قضى ما عليه من
الدراهم بدراهم غيره لا يكون قضاء قوله ويستعمل احدهما مكان الاخر اي يستعمل الاداء مكان القضاء
والقضاء مكان الاداء كما في قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة اي اديت لان الجمعة لا تقضى وكما يقال نويت ان اؤدي
ظهر الامس والمراد منه القضاء لان اداء ظهر الامس محال وكالوادي الاسير الذي اشتبه عليه شهر رمضان
صوم شهر رمضان بنية القضاء على ظن انه قد مضى يجوز عن الاداء قوله والقضاء الى اخره اختلف مشايخنا في القضاء
انه يجب بنص جديد او بالسبب الذي وجب به الاداء وهو الامر اذ وجوب الاداء يضاف الى الامر وان
سميت ابهمت السبب كما ابهمه الشيخ فقلت يجب القضاء بما يجب به الاداء سواء كان الموجب نصا او غيره
وذكر في الميزان اختلفوا في ان القضاء يجب بالامر السابق او بامر مبتدا فقد صرح بالامر فقال بعضهم
وعامة اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة انه يجب بسبب جديد وقال المحققون من اصحابنا وبعض اصحاب
الشافعي والحنابلة وعليه اصحاب الحديث انه يجب بالسبب الاول والخلاف في القضاء بمثل معقول فاما
القضاء بمثل غير معقول يجب بالنص الجديد بالاتفاق احتج الفريق الاول بان الواجب بالامر اداء العبادة
ولا مدخل للراي في معرفتها وانما يعرف بالنص والامر اذا كان مقيدا بوقت كان كون المامور به عبادة
مقيدا بهذا الامر لعدم دخوله تحت الامر واحتج الفريق الثاني بالقياس وهو ان الشرع ورد بوجوب
قضاء الصوم والصلوة قال الله تعالى فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
فان ذلك وقتها وما ورد فيه النص معقول المعنى فوجب الحاق غير المنصوص به واما كونه معقول المعنى
فلان الاداء صار مستحقا عليه بالامر في الوقت ومعلوم بالاستقراء ان المستحق لا يسقط عمن عليه الا بالاداء
او باسقاط من له الحق او بالعجز ولم يوجد الكل فيبقى كما كان قبله اما الاداء والاسقاط فظاهر واما العجز
فلم يوجد الا في حق ادراك فضيلة الوقت دون اصل العبادة لبقاء القدرة على اصلها فيتقدر السقوط بقدره
فيسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعمد ويبقى اصل العبادة الذي هو المقصود مضمونا عليه لقدرته
عليه فيطالب بالخروج بصرف المثل اليه كما في حقوق العباد فان قيل لا نسلم ان القدرة على اصلها تبقى بعد
فوات الوقت لان الامر مقيد به فيكون الواجب فعلا موصوفا بصفة فلا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة
قلنا هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم ان نفس الوقت ههنا غير مقصود لان معنى العبادة كون الفعل
عملا بخلاف هوى النفس تعظيما لله تعالى وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات كما لا يختلف باختلاف المكان

ولما ثبت ان النص معقول المعنى تعدى الحكم الى الفروع وهي المنذورات المعينة بان نذر ان يصوم يوم الخميس مثلا
او يصلي فيه اربع ركعات ولم يصل ولم يصم يجب قضاؤهما **ولا يقال** لما وجب القضا في الصوم والصلوة
بالنص اذ لولاه لما عرف وجوب القضا كيف يستقيم قولكم القضا يجب بالامر الذي يوجب الاداء **لانا نقول**
قد عرف بالنص ان الواجب لم يسقط بخروج الوقت ولكن هذا النص طلب تفريغ الذمة عن ذلك الواجب
ولهذا سمي قضاء ولو وجب ابتداء لما صح تسميته قضاء حقيقة وهذا الكلام يشير الى ان ثمرة الخلاف يظهر في المنذورات
المتعينة فعند الفريق الاول يجب وعند الفريق الاول لا يجب لعدم ورود النص فيه ولكن ذكر ابو اليسر
في اصوله القضا واجب فيهما بالاجماع بين الفريقين سواء كان عدم ايفائها بالفوات او بالتفويت فعلى هذا لا
يظهر ثمرة الاختلاف في الاحكام وانما يظهر في التخريج **قوله** وفيما اذا نذر الى اخره جواب عما يقال لو كان القضا
بالسبب الاول لكان ينبغي ان لا يجب القضا فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصامه ولم يعتكف اذ لا اثر
للنذر الموجب للاعتكاف في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى وقت لا اثر له في ايجاب الصوم بوجه ولا يمكن ايجاب
القضا بلا صوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم فوجب ان يبطل كما ذهب اليه ابو يوسف والحسن بن زياد وحيث لم
يبطل ووجب القضا بصوم مقصود بالاتفاق في ظاهر الرواية دل انه وجب بسبب اخر غير الاول فقال
انما وجب القضا بصوم مقصود لان السبب الاول وهو النذر موجب للصوم لانه شرط الاعتكاف فما يكون موجبا
للاعتكاف يوجب لشرطه تبعا له الا انه امتنع ايجاب الصوم ههنا لشرف الوقت وحصول المقصود بصوم الشهر
والشرط معتبر وجوده لا وجوده قصدا فلما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت بان لم يعتكف فيه بقي مطلق
الاعتكاف واجبا عليه وصار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فظهر اثره في ايجاب الصوم لزوال
المانع وهو شرف الوقت فكان الصوم المقصود واجبا بذلك السبب لا بسبب اخر وهذا معنى قول الشيخ
لعود شرطه الى اخره **ولا يقال** لو كان النذر السابق كالنذر المطلق بزوال شرف الوقت ينبغي ان لا يتادى
ذلك الاعتكاف في صوم قضاء ذلك الشهر كما لو نذر مطلقا ابتداء **لانا نقول** امتناع وجوب الصوم
في هذا كون لشرف الوقت ويجوز ان يكون الاتصال له بصوم الشهر فان زال الشرف لم يزل الاتصال لبقاء الخلف
وهو القضا فيجوز لبقاء احدى الكلمتين ثم لما وجب بصوم مقصود لا يتادى بواجب اخر حتى لو قضى هذا الاعتكاف
في رمضان القابل او في صوم واجب اخر لا يجوز **قوله** والاداء انواع الى اخره قوله كالصلوة بجماعة نظير
الاداء الكامل يعني من اولها الى اخرها اذ هي صلوة توفر عليها حقها من الواجبات والسنن والاداب فيكون
كاملا وهذا في الصلوة التي سنت الجماعة فيها فاما فيما لم يسن فيه فالجماعة فيه صفة قصور وقوله والصلوة
منفردا نظير الاداء القاصر لان الجماعة التي هي سنة موكدة في قوة الواجب معدومة فيها الا ترى ان الجهر
ساقط عنه والجهر صفة كمال في التي يجهر فيها بدليل وجوب سجدة السهو بتركه ساهيا فكان السقوط دليل
القصور وقوله وفعل اللاحق وهو الذي ادرك اول الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي بالنوم ثم انتبه
بعد فراغه او احدث فانصرف للوضوء ففاته الباقي نظير اداء يشبه القضا وانما قلنا انه اداء باعتبار
الوقت ولكنه يشبه القضا لانه التزم الاداء مع الامام حيث تحرم معه وقد فاته ذلك حقيقة فكان اداؤه
بعد فراغ الامام مثل ما تحرم مع الامام حكما فكان قضاء حكما ولهذا لا يلزمه القراءة وسجدة السهو لو سها ولا يتغير
فرضه بنية الاقامة في هذه الحالة يعني لو نوى المسافر الاقامة في خلال صلوته او دخل مصره يصير فرضه اربعا
اما لو نوى الاقامة او دخل مصره بعد ما صارت صلوته قضاء لا يصير فرضه اربعا وهذا اللاحق لو كان مسافرا
مع امامه لا يصير فرضه اربعا بنية الاقامة او بدخوله في المصر في حالة اداء ما فاته كما لو صار قضاء محضا فعلم ان فعله

قضاء حكما واداء حقيقة وهذا معنى قول الشيخ لا يتغير فرضه بنية الاقامة وانما جعلنا فعل اللاحق اداء
يشبه القضا لا على العكس لانه باعتبار اصل الفعل مودي وباعتبار وصفه قاضي والوصف تبع **قوله**
ومنها رد عين المغصوب اي ومن انواع الاداء مثالها انواع الاداء في حقوق العباد فرد عين المغصوب اداء
كامل ورده مشغولا بالجناية او الدين اداء قاصر يعني ان غصب عبدا فارغا ثم جنى على انسان او اتلف
مال الغير في يد الغاصب ثم رده الغاصب مشغولا بالجناية او الدين كان الاداء قاصرا ومعنى القصور انه اداه لا
على الوصف الذي اخذه ولهذا لو هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية برئ الغاصب من الضمان ولو
دفعه اليه او بيع في الدين رجع المالك على الغاصب بقيمته بالاتفاق كان الرد لم يوجد وقوله وامهار عبد غيره نظير
الاداء الذي يشبه القضاء يعني اذا تزوج امراة على عبد لغيره بعينه ثم اشترى ذلك العبد وسلمه اليها يكون
اداء لانه تسليم المستحق بسببه وهو التسمية ولهذا لا يمكن لها ان تمتنع عن القبول الا انه شبيه بالقضاء
فان باشتراء الزوج قبل التسليم اليها مملوك له حتى ينفذ اعتاقه دون اعتاقها فهذا التسليم من الزوج اداء
مالي من عنده من هذا الوجه يشبه القضا لان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما في حديث بريرة فقالت هذا
لحم تصدق علي يا رسول الله صلى الله عليه وسلم علم هو لك صدقة ولنا هدية فبهذا يعرف ان اختلاف الاعيان حكما وهذا
معنى قول الشيخ وتسليمه بعد الشراء الى اخره **قوله** والقضا انواع الى اخره المراد بمثل غير معقول ان لا
يدرك بالعقل لا ان العقل ينفيه وقوله كالصوم للصوم نظير القضا بمثل معقول وقوله والفدية نظير القضا
بمثل غير معقول يعني الفدية خلف عن الصوم عند العجز المستدام عن الصوم كالشيخ الفاني ومن بحاله
بالنص وهو قوله وعلى الذين يطيقونه فدية قال ابن عباس يطوقونه ولا يطيقونه كذا قال ابن عباس والفدية
والفداء البدل الذي يتخلص به عن مكروه **قوله** وقضاء تكبيرات العيد الى اخره رجل ادرك الامام في الركوع
من صلوة العيد يأتي بتكبيرات العيد قائما ان كان يعلم انه يدرك الامام في الركوع وان خاف رفع الامام راسه لو اشتغل
بها فانه يكبر الافتتاح وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع عندهما وعند ابي
يوسف انه لا يأتي بها في الركوع لانها فاتت عن موضعها وهو القيام وهو غير قادر على مثلها قربة في الركوع فلا يصح اداؤها
في الركوع لا بطريق القضا ولا بطريق الاداء وفي ظاهر الرواية يأتي بها في الركوع لان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما
اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل فيه وهو الفارق بين القيام والقعود وما تمكن فيه من النقصان بالانحناء غير
مانع لمشابهته لان قيام بعض الناس قد يكون بهذه الصفة واما حكما فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة
فقلنا يأتي بها لبقاء المحل من وجه احتياطا لا بطريق القضاء بل لشبهه الاداء والاحتياط في العبادات ان يجب بالشبهة
ولا يسقط بها الا ترى ان تكبير الركوع يحتسب من تكبيرات العيد مع انه يودي في حالة الانتقال **قوله** ووجوب الفدية
في الصلوة للاحتياط يرد الاشكال ويقول ان الفدية في الصلوة بلا نص فما سامع الصوم فاشار الى الجواب بقوله
ووجوب الفدية في الصلوة بطريق الاحتياط لا بالقياس لاحتمال ان يكون الفدية معلولا فان الشيخ فخر الاسلام
ذكر في شرح التقويم لما اقام الشرع الفدية مقام الصوم ثبت المماثلة شرعا بين الصوم والفدية والمماثلة بين الصوم
والصلوة ثابتة فيجوز ان يكون الفدية مثلا للصلوة لان مثل المثل يجوز ان يكون مثلا ويحتمل ان لا يكون معلولا بل
امرا تعبديا فامرنا بالفدية في الصلوة بطريق الاحتياط لا بطريق الحتم لان الصلوة اهم من الصوم لانها عبادة
بذاتها والصوم عبادة بواسطة قهر النفس على ما يعرف بعد فلو كان هذا الحكم مشروعا فقد صار مودا والا
فليس به باس لانه يكون برا مبتدا يصلح ماحيا للسيئات ولهذا قال محمد في الزيادات يجزيه ان شاء الله
كما قال في ذلك فيما اذا تطوع الوارث بفداء الصوم بلا ايصاء فثبت انها بطريق الاحتياط لا بالقياس اذ لو

اذ لو كان بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء كما فى ساير الاحكام الثابتة بالقياس والفدية فى الصلوة
ان يطعم عنه لكل صلوة نصف صاع من بر او صاع من شعير وكان محمد بن مقاتل يقول اولا يطعم عنه لكل يوم
نصف صاع كما فى الصوم ثم رجع وقال لكل صلوة وهو الصحيح كذا فى المبسوط **ولا يقال** لو كانت الصلوة اهم
من الصوم او مثله ينبغى ان يثبت الحكم فيها بالدلالة وان كان غير معقول المعنى اذ الحكم يثبت فى الدلالة فى مثل ذلك
لانا نقول لا بد فى الدلالة من كون المعنى المؤثر فى الحكم معلوما سواء كان ما ثبت معقولا اولا وههنا المعنى المؤثر
غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة **قوله** كالتصدق بالقيمة الى اخره هذا ايضا رد لاشكال تقديرى وهو ان
التضحية عرفت قربة بالنص ولا مثل لها عقلا ولا نصا بعد فواتها عرفتها فينبغى ان يسقط بالفوات كصلوة العيد
ورمى الجمار وقد اقيم التصدق بالقيمة او العين فيها اذا كانت الشاة التى عينت للتضحية بالنذر او بالشراء
الصادر من الفقير بنية التضحية بعد ايام النحر مقام التضحية بدون نص وذلك غير جائز فاشار الى الجواب
بقوله كالتصدق بهذا يعنى وجوب التصدق بالعين او القيمة بطريق الاحتياط لاحتمال كون التصدق اصلا
فى التضحية لانه هو المشروع فى باب المال كما فى ساير العبادات عبادات المالية لان الشرع نقل القربة من التصدق
الى الاراقة تطيبا لطعام الضيف اذ الناس اضياف الله تعالى فى هذه الايام ولهذا حرم الصوم فى
هذه الايام لما فيه من الاعراض عن الضيافة وكره الاكل قبل الصلوة ليكون اول ما تناول من طعام الضيافة والمال
بالتصدق يصير من الاوساخ ولهذا حرمت الصدقة لبنى هاشم والله تعالى لا يضيف عباده بما هو خبيث
فنقل القربة من العين الى الاراقة ليبقى اللحوم طيبة لان ذلك الاحتمال ساقط فى هذه الايام لكون الاراقة منصوصا
عليها فى هذه الايام فاذا فات الوقت اى اوان اعتبار ذلك الاحتمال فقلنا بوجوب التصدق على
اعتبار انه اصل لا على اعتبار انه خلف ولهذا اذا جاء العام القابل لم ينتقل الى التضحية فلو كان التصدق
خلفا عن الاراقة وجب ان يبطل حكم الخلف متى قدر على الاصل كالشيخ الفانى اذا قدر على الصوم يبطل حكم
الخلف وهو الفدية **قوله** ومنها ضمان المغصوب اى ومن انواع القضاء وهذا بيان انواع القضاء فى حقوق
العباد قوله وهو السابق يعنى القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى كما
فى المثليات والقاصر وهو القيمة فيما لا مثل اذا انقطع مثله بان لا يوجد فى الاسواق وفيما لا مثل له لان حق
المستحق فى الصورة والمعنى فكان المثل صورة ومعنى هو السابق تحقيقا للجبر لا اذا عجز عن الصورة فيجبر
المالك على قبول القاصر وهو القيمة للضرورة **قوله** وضمان النفس والاطراف اى ضمانهما فى حالة الخطاء
بالمال قضاء بمثل غير معقول لان المماثلة لا يعقل بين المال والادمى واطرافه لان الادمى مالك مبتذل والمال
مملوك مبتذل فانى يتماثلان ولان الادمى لا يكون مالا واذا لم يكن مالا لم يكن له قيمة اذ المثل معنى عبارة عن قيمة
الشىء اى عن قدر ماليته وانما وجب ضمانهما بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر ولهذا لم
يشرع المال عند احتمال القود لانه مثل صورة ومعنى فلا يزاحمه ما لا يماثله بوجه **قوله** واداء القيمة
الى اخره هذا نظير قضاء يشبه الاداء تزوج امراة على عبد بغير عينه صحت التسمية عندنا خلافا للشافعى
ووجب الوسط فان اتاها بالعين اجبرت على القبول لانه ادى عين الواجب وان اتاها بالقيمة اجبرت
على القبول ايضا وان كان تسليم قيمة الشىء قضاء له لا محالة لكنه فى حكم الاداء لان العبد لما كان مجهولا باعتبار
الوصف لا يمكن تسليمه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه فصارت مزاحمة
للمسمى فايهما اتى به يجبر على القبول بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا
فلم يعتبر عند القدرة على العبد **فان قيل** يعلى ما ذكرتم يصير كانه تزوجها على عبد او قيمته وذلك يوجب

فساد التسمية فيجب مهر المثل كما قال الشافعى كما لو قال تزوجتك على هذا العبد او قيمته لم تصح التسمية
قلت انما تفسد التسمية فى المسئلة المذكورة لانه لما قال تزوجتك على هذا العبد او قيمته صارت القيمة واجبة
بالتسمية ابتداء وهى مجهولة لانها تختلف باختلاف المقومين فصار كانه قال على عبد او دراهم فتفسد
للجهالة اما فى مسئلتنا فصحت التسمية والقيمة لم تجب بالعقد لانه ما سماها فيه لكنها اعتبرت بناء على وجوب
تسليم المسمى اذ لا يمكن تسليمه الا بمعرفتها فكانت مبنية على تسمية شىء معلوم فصحت التسمية كما لو تزوجها
على عبد بعينه فاستحق او هلك تجب القيمة مهرا وتنتصف بالطلاق قبل الدخول لانها وجبت بناء على
مسمى معلوم لا ابتداء كذا فى الاسرار **قوله** وعلى هذا قال ابو حنيفة اى على اعتبار ان المثل الكامل
سابق على القاصر قال ابو حنيفة فى القطع ثم القتل عمدا للولى فعلهما اى يتخير الولى ان شاء قتله
من غير قطع والمسئلة على اوجه اما ان كان القتل بعد البرء واما اذا كان القطع والقتل من شخصين او شخص واحد
واما ان كانا خطاين او عمدين او احدهما عمدا والاخر خطاء فان كان القتل بعد البرء فهما جنايتان على كل حال بالاتفاق
على كل حال بالاتفاق وكذا ان كان القتل قبل البرء من شخص اخر ومن شخص واحد قبل البرء لكن كان احدهما
خطاء والاخر عمدا وان كانا خطاين من شخص واحد والقتل قبل البرء فهما جناية واحدة بالاتفاق وان كانا
عمدين فهما جنايتان عند ابى حنيفة رضى الله عنه وعندهما جناية واحدة له ان مبنى القصاص على المساواة وفى القتل
بعد القطع مراعاة المساواة فى المقصود بالفعل وهو الاهلاك وفيه مع القطع مراعاة المساواة فى المقصود بالفعل
وصورة الفعل جميعا فيتخير الولى بينهما بخلاف الخطاء فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لا صورة الفعل لان
الخطاء موضوع عنا شرعا رحمة علينا وقالا لا بل يقتل بعد القطع لان القطع موقوف فى حكم السراية فمتى سرى سقط
حكمه وصار قتلا والفعل الثانى تحقيق لموجب القطع فكانا جناية واحدة بخلاف ما لو تخلل البرء بينهما لان
الاول قد انتهى واستقر حكمه بالبرء فيكون الثانية انشاء جناية كما لو كانا خطاين وتخلل البرء بينهما وكما لو حصلا
بشخصين وقلنا هذا مكذا من طريق المعنى فاما من طريق الصورة فلا لان الفعل متعدد الا ترى ان القتل كما يصلح
محققا لموجبه يصلح ماحيا لاثر القطع **قوله** ولا يضمن المثلى الى اخره اى على اعتبار ان المثل الكامل هو السابق
فى ضمان العدوان على الغاصب قال ابو حنيفة لا يضمن المثلى الا يوم الخصومة لان المثل الكامل هو الواجب
فى الذمة وانما يتحول الى القاصر للعجز وذلك وقت القضاء بخلاف ما اذا كان الواجب فى الذمة ما لا مثل له
فانه غير مطالب باداء المثل الكامل بل هو مطالب باداء القاصر وهو القيمة باصل السبب فتعتبر
قيمته عند ذلك وعند ابى يوسف لما انقطع المثل فقد التحق بما لا مثل له فى اعتبار القيمة والخلف انما يجب
بالسبب الذى يجب به الاصل فتعتبر قيمته عند ذلك وقال محمد المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل الكامل
وذلك بالانقطاع عن ايدى الناس كذا فى المبسوط **قوله** وقلنا المنافع لا يضمن بالاتلاف اى باعتبار
ان المثل الكامل او القاصر شرط فى القضاء قلنا المنافع لا تضمن بالاتلاف وعند الشافعى تضمن لانها اموال
متقومة كالاعيان وذلك لان المال غير الادمى خلق لمصالحه والمنافع بهذه الصفة وكيف لا والمصلحة فى التحقيق
تتعلق بمنافع الاشياء والذوات تصير متقومة باعتبارها الا ترى ان الاسواق يقوم بالمنافع والاعيان جميعا
كالحر والخانات ولهذا جعلها الشرع اموالا متقومة حتى صلحت مهرا وورد العقد عليها وضمنت بالمال فى
العقود الصحيحة والفاسدة ولنا ان المنافع لا تضمن بمثلها من المنافع بالاجماع فان الحر المبنية على تقطيع
واحد باجرة واحدة لا تضمن منفعة احدهما بالاخرى مع وجود المشابهة صورة ومعنى فلان لا تضمن
بالاعيان مع انها لا تماثل بين العين والمنفعة لا صورة ولا معنى اولى اما الصورة فظاهر واما المعنى فلان المنفعة

لنست بمال لان المالية للشيء بالتمول وهو عبارة عن صيانة الشيء وادخاره لوقت الحاجة لا عن الانتفاع بالاتلاف فان الاكل لا يسمى تمولا والمنفعة لا تبقى وقتين بل كما توجد تتلاشى فلا يرد عليها التمول وكذا التقوم الذي هو شرط الضمان اذ المعدوم لا يوصف بانه متقوم ولو وجد فبعد الوجود لا يسبق التقوم الاحراز كالصيد والحشيش والاحراز لا يتحقق فيما لا يبقى زمانين **ولا يقال** المنافع يوجد محرزة ضرورة احراز ما قامت هي به **لانا نقول** هذا احراز ضمني لا قصدي وذلك لا يوجب الضمان كالحشيش النابت في ارض مملوكة لا يكون مضمونا بالاتلاف مع انه محرز باحراز الارض **ولا يقال** العقد يرد عليها وهو آية المالية والتقوم لان غير المال لا يرد عليه العقد كالميتة والدم **لانا نقول** وورود العقد عليها ثبت بخلاف القياس بالنص فلا يقاس عليه غيره او ثبت تقومها في العقد لقيام العين مقامها للحاجة والضرورة ولا يتحقق مثل هذه الضرورة في العدوان فيبقى الحقيقة معتبرة **ولا يقال** قد مست الحاجة ههنا ايضا سدا لباب العدوان اذ في القول بعدم وجوب الضمان انفتاح باب الظلم وتضييق الامر على الناس وابطال حق المالك بالكلية **لانا نقول** ليس الامر كما قلت فان الحاجة فيما يكثر وجوده وهو العدوان فانه منهي عنه وسبيله ان لا يوجد كيف وقد اوجبنا الزجر التعزير والحبس فانه ذكر في المبسوط وعندنا يأثم ويؤدب على ما صنع ولكنه لا يضمن شيئا واما قوله في ابطال حق المالك فليس كذلك لان حقه لا يبطل بل يتأخر الى دار الآخرة بخلاف ما لو اوجبنا الضمان فانه يفوت حق الغاصب اصلا لان العين زائد على المنفعة كما قلنا وحق الغاصب فيما وراء ظلمه محترم فيفوت حقه اصلا لانه لا يوصل اليه في دار الآخرة لانه يستحق عليه بنقض القاضي وما يستحق بالقضاء لا يوصل اليه في دار الآخرة لانه يستحق عليه بقضاء القاضي وما يستحق بالقضاء لا يوصل اليه في دار الآخرة فكان التأخير اهون من الابطال وانما قيد بالاتلاف مع ثبوت الخلاف في الغصب ايضا لان الخلاف في غصب المنافع ليس بناء على الاصل المذكور بل بناء على الاختلاف في زوائد المغصوب فانها لا تضمن على الغاصب عندنا خلافا له لما ان الغصب عندنا ازالة اليد المحقة باثبات اليد المبطلة وعنده اثبات اليد المبطلة فقط فيكون الزوائد مضمونة عنده لتحقق الغصب فيها وغير مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها **قوله** والقصاص لا يضمن بقتل القاتل اي لو قتل انسان من عليه القصاص لا يضمن شيئا لمن له القصاص لا القود ولا الدية عندنا وعند الشافعي يضمن الدية **له** ان القصاص ملك متقوم للولي الا ترى ان القاتل اذا صالح في مرضه على الدية تعتبر من جميع المال وقد اتلف عليه ذلك بقتله فيضمن وذكر في المهذب ان القاتل لا يضمن الدية كما هو مذهبنا **ولنا** ان المتلف ليس بمال فلا يضمن بالمال لان المال ليس بمثل له صورة ولا معنى لان ملك القصاص ليس بمال ولا متقوم وشرعيته لمعنى الاحياء الا ان القاتل انما يلتزم الدية في الصلح لمقابلة ما هو من اصول حوائجه وهو ابقاء نفسه وحاجته مقدم على حق الوارث فلهذا يعتبر من جميع المال **قوله** وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول اي شهود الطلاق بعد الدخول اذا رجعوا لم يضمنوا للزوج شيئا عندنا وعند الشافعي يضمنون له مهر المثل **له** ان ملك النكاح متقوم على الزوج ثبوتا فيكون متقوما عليه زوالا لان الزائل عين الثابت كملك اليمين بل اولى لان ملك اليمين يجوز اكتسابه بلا بدل بخلاف ملك النكاح فانه لا ينفك عن مهر **ولنا** ان ملك النكاح ليس بمال متقوم فلا يضمن بالمال بالاتلاف لان ضمان الاتلاف مقدر بالمثل ولا مماثلة بينهما صورة ولا معنى لان النكاح شرع لمعنى السكن والازدواج وابقاء النسل والمال خلق بذلة لاقامة المصالح فلا تماثل ولان ملك النكاح في حكم جزء من الآدمي بمعنى تفريع الآدمي منه فكان معتبرا به وانما يتقوم البضع عند الثبوت اظهارا لخطر ذلك لان لا يتملك مجانا فان ما يملك مجانا لا يعظم خطره عنده فاما الملك

الوارد

الوارد فليس بذي خطر ولهذا صح ازالته بالطلاق من غير شهود ولا عوض فكذا عند زوال الاستيلاء والملك الوارد عليه لا يحتاج الى التقوم وانما قيد بالطلاق بعد الدخول لان قبل الدخول اذا رجعوا يضمنون نصف المهر بالاتفاق لقصر يد الزوج عن ذلك المال فاشبه الغصب **قوله** ولا بد للمأمور به كذا اعلم ان حسن الشيء مطلوب الوجود لكونه والقبح كونه مطلوب العدم ثم ان حسن المأمور به من قضايا الشرع لا من موجبات اللغة لان صيغة الامر يتحقق في الكفر والمعصية والعبث الا ترى ان السلطان الجائر يأمر الناس بالظلم والغصب الا ان امر الشارع يقتضي كون المأمور به حسنا اذ الشارع حكيم على الاطلاق ولا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح باكثر الوجوه قال تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء فدل ان حسن المأمور به ضرورة حكمة الآمر والعقل آلة لمعرفته لا ان العقل موجب للحسن والا لما جاز ورود النسخ عليه لان الحسن العقلي لا يرد عليه التبديل كحسن العدل والاحسان وشكر المنعم وسواء الحسن اما ان يكون لعينه اي بواسطة نفس المأمور به او لغيره اي بواسطة غير المأمور به فان كان لعينه فهو اما ان لا يقبل السقوط او يقبله او يكون ملحقا بهذا القسم اي بما حسن لعينه لكنه مشابه لما حسن لغيره **قوله** كالتصديق نظير ما حسن لعينه ولا يقبل السقوط والصلوة نظيرها يقبل السقوط والزكوة نظير الملحق به اما حسن التصديق لا يحتمل السقوط بحال سواء كان مكرها او غير مكره واما الصلوة فانها حسنت لعينها لانها تتأدى بافعال واقوال وضعت للتعظيم اذ قيام العبد بين يدي الرب واضعا يمينه على الشمال صارفا طرفه الى الارض يعظم له في نفسه ثم اعقابه بالركوع زيادة تعظيم ثم الحاقه السجود نهاية في التعظيم بوضع اشرف اعضائه على التراب وكذا سائر اذكارها وتلاوة القرآن تدل على نهاية التعظيم والمبالغة في التنزيه والتقديس فثبت ان جميع افعالها واذكارها تعظيم الله وهو حسن في نفسه ولكنه يقبل السقوط اذا كان في غير حينه كالصلوة في الاوقات المكروهة او قبل الوقت او حالة كالصلوة في حال عدم الطهارة او تصير قبيحة بهذه العوارض وانما صارت الزكوة ملحقة بها لانها صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن لا بنفسها اذ هي في نفسها تنقيص مال واضاعته وهي حرام شرعا وممنوع عقلا وكذا الصوم صار حسنا بواسطة قهر النفس التي هي عدو الله كما جاء في الخبر انه اوحى الى داود وقال يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وقال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك ولهذا سمي الجهاد معها الجهاد الاكبر كما في قوله عليه السلام رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر اذ هو في نفسه تجويع النفس ومنع نعم الله عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها وكذا الحج صار حسنا بواسطة شرف المكان لا لذاته اذ قطع المسافة وزيارة اماكن معلومة تساويان في ذاتيهما سفر التجارة وزيارة البلاد غير ان هذه الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى بلا اختيار للعبد فصارت كلا واسطة فصارت هذه العبادات كالصلوة حتى شرط لها الاهلية الكاملة فلا تجب على الصبي كالصلوة خلافا للشافعي في فصل الزكوة **ولا يقال** الصلوة صارت حسنة بواسطة الكعبة ايضا **لانا نريد** بالواسطة ما يتوقف ثبوت الحسن عليه وهذه الوسائط المذكورة كذلك بخلاف الكعبة فان الصلوة حسنة في ذاتها من غير نظر الى جهة الكعبة ولهذا كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس وجهة المشرق وعند اشتباه القبلة وعند التنفل على الدابة **قوله** او لغيره اي حسن المأمور به لمعنى في غيره وذلك الغير اما ان يتأدى بنفس المأمور به اولا والثاني كالوضوء والسعي الى الجمعة فان الوضوء ليس بحسن في نفسه لانه تبرد وتطهر وانما صار حسنا للتوصل به الى اداء الصلوة وكذا السعي ليس بحسن في نفسه اذ هو مشي ونقل اقدام وانما صار حسنا للتوصل به الى اداء الجمعة ولهذا

تسقطان بسقوط الصلوة والجمعة ثم انهما لا يتأديان بنفس الوضوء والسعي بل بفعل مقصود بعدهما واما
الاول كالصلوة على الميت والجهاد فانهما ليسا بحسنين في ذاتهما اذ الصلوة بدون الميت عبث والجهاد
تخريب بنيان الرب وتخريب بلاده وليس فيهما حسن وانما صارا حسنين بواسطة اسلام الميت وكفر
الكافر اذ فيه قضاء لحق المسلم واعلاء دين الله حتى لو اقام به البعض يسقط عن الباقين لحصول المقصود ولهذا
لو لم يكن الميت مسلما كانت الصلوة منهيا عنها قال تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولو اسلم الكفار لم يبق الجهاد
فرضا لكنه خلاف الخبر لقوله عليه السلام الجهاد ماض الى ان تقوم الساعة وانما اعتبرنا الوسايط ههنا
وهي اسلام الميت وكفر الكافر حتى صار حسنا لمعنى في غيره دون الصوم ونظيره لانها وان كانت
بتقدير الله تعالى ثبت باختيار العبد بخلاف الصوم ونظيره فان الوسائط فيها بخلق الله تعالى بلا اختيار
العبد اذ كون النفس عدو الله وكون الفقير محتاجا وشرف المكان بخلق الله ولا يقال
لو كانت النفس عدو الله ... فكيف لزم قهرها لانا نقول لما كانت عدو الرب لطبعها فالاجتناب
عنها وعن هواها لازم وكذا قهرها كما ان التباعد عن النار والمحرق لازم صيانة للنفس وان جبلت
النار كذلك فكذا ههنا صيانة النفس لازمة عن هواها وذا في المنع عن شهوتها ومناها قال تعالى ونهى
النفس عن الهوى الاية **قوله** او يكون حسنا لحسن في شرطه الى اخره اي يكون المامور به حسنا
بواسطة كون القدرة عليه شرط لوجوبه بعد ما صار حسنا لعينه او ملحقا به كالصلوة مثلا
فانها حسنة لعينها وقد ازدادت حسنا باعتبار حسن شرطها وهو القدرة على الاداء ويسمى هذا القسم
جامعا **قوله** والقدرة التي الى اخره نظير هذا القسم **قوله** وهي نوعان اي القدرة التي يزداد
بها حسن المامور به نوعان مطلق اي نفس القدرة بدون تعرض كونها ميسرة للواجب ام لا ويسمى
القدرة الممكنة ايضا **قوله** وهو شرط في اداء كل امر اي مطلق القدرة شرط في وجوب اداء كل امر يعني
يختص هذه القدرة بوجوب الاداء دون القضاء حتى لزم الفائت من الصيامات والصلوات والزكوات
يجب قضاؤها في النفس الاخير وان عجز في تلك الساعة ولا يقال تكليف ما ليس في الوسع لا يجوز
شرعا وفي وجوب القضاء في تلك الساعة لان هذه القدرة شرط في ابتداء الوجوب لصحة التكليف ولم يتكرر
الوجوب في واجب واحد لما بينا ان القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاداء فكان وجوب
القضاء بقاء ذلك الواجب بعينه لا وجوبا اخر وقد تحقق بوجود القدرة في الابتداء فلا يحتاج
الى اشتراطها في حال البقاء كذا قيل وفيه بحث فانه لا يلزم من كون وجوب القضاء بالسبب
الذي يجب به الاداء ان يكون الواجب واحدا وكيف فان في الاداء يجب عين المامور به وفي القضاء
مثله وقيل لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء اذا كان مطلوبا بنفسه
يشترط فيه حقيقة القدرة وان كان لغيره يشترط توهمها على ما سنبينه وكذا القضاء اذا كان الفعل
منه مقصودا يشترط فيه القدرة ولا يشترط فيه التوهم ايضا في النفس الاخير انما يبقى عليه وجوب
القضاء بناء على توهم الامتداد ليظهر اثره في المواخذة والايصاء كما مر في الجزء الاخير من الوقت بناء
على التوهم ليظهر اثره في القضاء فان قيل يلزم عليه ما اذا فاتته صلوات في الصحة فقضاها في
المرض قاعدا او موميا او مضطجعا حيث يجوز ولو لم يشترط القدرة في القضاء لما جاز لان القيام
والركوع والسجود كانت واجبة ولم يات بها قلنا انه قضاها كما وجبت لان الشرط القدرة التي
يمكنه من الاداء اما قائما او قاعدا لا قدرة حقيقية فظهر ان الاستطاعة على القيام ما كانت شرطا في الابتداء

بل شرط ذلك لكونه قادرا على القيام لان القيام مشروط متعينا الا ترى انه لو كان مريضا يلزمه الصلوة
على ما يستطيع كذا ذكر وهذا ليس بمتضح **قوله** والشرط توهمه لا حقيقته اي الشرط توهم ما يمكن به
من الاداء وهو القدرة الممكنة لا حقيقته التي ينبني التكليف عليها لانها لا تسبق الفعل لما عرف في
مسئلة الاستطاعة ولا بد للتكليف من ان يكون سابقا على الفعل فدعت الضرورة الى نقل الشرطية الى
سلامة الالات وصحة الاسباب التي يحدث القدرة الحقيقية بها عند ارادة الفعل عادة فثبت ان الشرط
توهمها لا حقيقتها ولهذا قلنا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او افاق المجنون او طهرت الحائض في
جزء قليل من الوقت مقدار ما يسع فيه التحريمة يلزمه الصلوة عندنا استحسانا وقال زفر لا يلزمه
قياسا لعدم القدرة بناء على فوات الوقت الذي هو من ضرورة القدرة ولا اعتبار لاحتمال حدوث القدرة
بامتداده لان ذلك احتمال بعيد فلا يعتبر به كاحتمال سفر الحج بغير الزاد والراحلة واحتمال القدرة
على الصوم للشيخ الفاني واحتمال القدرة على القيام والركوع للمريض والمقعد بزوال العلة ومع ذلك
لم يصلح شرطا للتكليف فكذا هذا ولكنا نقول سبب الوجوب وهو جزء من الوقت قد وجد حتى لا مل
ثبت به اصل الوجوب اذ هو ليس بمفتقر الى شيء اخر ثم ثبت وجوب الاداء بتوهم القدرة بامتداد
الوقت اذ امتداد الوقت ممكن كما كان لسليمان عليه السلام ثم ينتقل بالعجز الحالي الى خلفه وهو القضاء
كما في الحلف على مس السماء فان اليمين انعقدت لتوهم البر لان السماء عين محسوسة ثم يحنث باعتبار
العجز الحالي وذلك كاف للحنث وتوهم القدرة انما لا يصلح شرطا للتكليف اذا كان المقصود منه حقيقة
وهو التيمم يصح بتوهم الماء وان كان بعيدا فكذلك في مسئلتنا وذكر في طريقة الخلاف لبعض مشايخنا انه باداء ذلك
الجزء الاخير يلزمه الصلوة لانه يمكن من ادائها بان يأتي بالتحريمة ثم يتمها بعد خروج الوقت وكان ذلك اداء
لا قضاء هذا هو المذهب فيجب على هذا الوجه ثم يخرج عن العهدة بالقضاء وهذا في الظهر والعصر والمغرب
والعشاء ظاهر فاما في الفجر فلا يجب عليه اداء الفجر لانه لا يتصور بل يجب عليه قدر ما يتصور وهو
الشروع فيه فاذا لم يشرع فيه او شرع ثم افسد يجب عليه قضاء ذلك القدر فاذا قضى ذلك القدر يجب
عليه قضاء الباقي صيانة لذلك القدر عن الفساد **قوله** وكامل الى اخره واذا ثبت ان اصل القدرة
لا بد للتكليف فاعلم ان الله تعالى تفضل ومن علينا في بعض الواجبات فبنى التكليف فيها على قدرة كاملة
زايدة على اصل القدرة تيسيرا علينا وسمي قدرة ميسرة لحصول اليسر في الاداء بسببها ولهذا شرطت
هذه القدرة في اكثر الواجبات المالية لا البدنية لان اداءها اشق على النفس من البدنيات اذ المال محبوب
النفس في حق العامة والمفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق اليه اشار ابو اليسر فكانت مغيرة
صفة الواجب من محض الامكان الى صفة السهولة واليسر فشرط بقاؤها لبقاء الواجب لا لكونها شرطا اذ
عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن لان صفة الواجب يتبدل من اليسر الى العسر بزوالها وبزوال الصفة
يبطل الواجب لانه لم يشرع الا بتلك الصفة وليس معنى التغيير انه كان واجبا بصفة العسر بقدرة ممكنة
ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى صفة اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزا فلما
توقف الوجوب على هذه القدرة صار كانه تغير من العسر الى اليسر بواسطتها ولهذا قلنا يسقط الزكوة
بهلاك المال والعشر بهلاك الخارج والخراج اذا اصطلم الزرع افة لان كل واحد منها متعلق بقدرة ميسرة
وقال الشافعي اذا تمكن من الاداء ولم يؤد حتى هلك المال ضمن لان الواجب تقرر عليه بالتمكن ثم بالهلاك
عجز عن الاداء وبالعجز لم يبرأ عن الاداء فبقي عليه كما في ديون العباد وصدقة الفطر ولكنا نقول

انها واجبة بقدرة ميسرة فيكون بقاؤها شرطا لبقاء الواجب لان الحق المستحق متى وجب بوصف لايبقى
بدون ذلك لان الباقي غير الواجب ابتداء فلو بقي الواجب بعد الهلاك لانقلب غرامة فلا يكون الباقي ما كان
واجبا ولايلزم عليه بقاء الواجب بعد الاستهلاك وان كان الباقي غرامة لانه لما تعدى على محل مشغول بحق
الغير عُدّ المستهلك قائما زجرا عليه فيبقى الواجب ببقاء المال تقديرا والدليل على انها واجبة بقدرة ميسرة
اشتراط النماء وان كان يمكن اداؤها بدون النماء غير ان الشرع اقام حولان الحول مقام النماء الحقيقي اذ
هو سبب حصول النماء وفي اشتراط حقيقة النماء حرج وكذا ايجاب القليل من الكثير وهو ربع العشر وكذا
ايجاب العشر في الخارج مع امكان ايجابه في الارض بدونه وايجاب القليل من الكثير مع امكان ايجاب الكل دليل
على انه واجب بصفة اليسر وكذا ايجاب الخراج بالتمكن من الزراعة وعدم تعلقه بكل النماء بل ببعضه حتى
لو زاد الخراج على نصف الخارج نحط الى النصف دليل على انه واجب بصفة اليسر فيشترط دوامها لبقاء
الواجب وانما اعتبر النماء التقديري وهو التمكن من الزراعة في الخراج لان الواجب ليس من جنس الخارج
فامكن اعتبار النماء التقديري فلا يجعل بتقصيره عذرا في ابطال الغزاة ويجعل النماء موجودا حكما
لتقصيره بخلاف العشر لانه اسم اضافي فلا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي وبخلاف ما اذا اصطلم
الزرع آفة حيث يسقط الخراج لانه لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن فيها استغلال
الارض الى آخر السنة لا يسقط الخراج فان قيل فعلى هذا التقدير يلزم ان يكون القدرة الميسرة
في معنى العلة وبقاء الحكم يستغني عن العلة كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فينبغي ان لا يشترط
دوامها لبقاء الواجب قلنا ذلك اذا امكن البقاء بدون العلة فاما اذا لم يكن بان يكون العلة
مخصوصة فبقاء العلة شرط لبقاء الحكم وههنا كذلك لان اليسر لا يثبت بدونها **قوله** بخلاف الاولى
اي بخلاف القدرة الممكنة فان بقاءها ليس بشرط لبقاء الواجب حتى لا يسقط الحج لفوات ملك الزاد
والراحلة بعد تقرر الوجوب وكذلك صدقة الفطر لا يسقط بعد الوجوب بهلاك المال لانهما
وجبا بقدرة ممكنة وانما قال ذلك جوابا عما يقال الحج وصدقة الفطر وجبا بقدرة ميسرة بدليل اشتراط
القدرة على الزاد والراحلة والنصاب في صدقة الفطر وهما زايدان على اصل القدرة فان ادنى القدرة
فيه صحة البدن بحيث يقدر على المشي واكتساب الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر اصل القدرة يحصل
بملك نصف صاع من بر او صاع من شعير او نحوهما فقال بخلاف الاولى حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر
بهلاك المال حيث يجبان بقدرة ممكنة اما الحج فلان الشرط فيه نفس الاستطاعة لقوله تعالى من استطاع
اليه سبيلا ولا يتحقق الاستطاعة للنائي من الكعبة الا بالزاد والراحلة على ما عليه العادة فان
اشتراطهما لبيان ادنى التمكن من هذا السفر بحسب العادة لا للتيسير اذ اليسر لا يقع الا بخدم ومراكب
واعوان وليست هذه الاشياء شرطا بالاجماع فثبت انه واجب بالقدرة الممكنة وكذلك صدقة الفطر
لا تجب بصفة اليسر بل بقدرة ممكنة الا ترى انها تجب بثياب البذلة اي بثياب الجمال التي تلبس في المواسم
واشتراط الغنا بالنصاب فيها لا لليسر بل لتصير الموصوف بالغناء اهلا للاغناء يعني هذه الصدقة
وجبت اغناء للفقير بقوله عليه السلام اغنوهم عن المسألة فلم يكن بد من اعتبار صفة الغناء في المكلف
ليصير اهلا للاغناء اذ الاغناء من غير الغني لا يتحقق كالتمليك من غير مالك **واعترض** بان المراد
من الاغنا المذكور في الحديث ليس الاغناء الشرعي بل الاغنا عن المسألة باثبات الكفاية يوم العيد فلا
يكون الغنا الشرعي شرطا لاهليته **واجيب** بان ذلك الاغنا بصفة الحسن من غير الغني لا يتحقق

لانها شرعت لاغناء الفقير عن السؤال لا لاحواجه وذلك لانه لو اعتبر هذا الغنا وهو ملك نصف صاع مثلا
وامر بالاغناء لعاد الامر على موضوعه بالنقض لانه حينئذ يصير محتاجا الى السؤال وهذا لا يكون لان دفع حاجة
نفسه كيلا يحتاج الى المسلم اولى من دفع حاجة الغير ولهذا شرط الشافعي ان يملك صاعا فاضلا عن قوته وقوت
من يقوته يوم الفطر وليلته الا ان عندنا ما دون النصاب له حكم العدم في الشرع حتى حل له اخذ الصدقة فشرطنا
النصاب ليثبت حكم الوجود شرعا فيتحقق الاغنا بصفة الحسن **ولا يقال** حسن الاغنا لا
يتوقف على الغنا الشرعي ايضا فان الله تعالى مدح اقواما على الايثار مع مساس حاجتهم بقوله تعالى ويؤثرون على
انفسهم ولو كان بهم خصاصة **لانا نقول** بنا الاحكام على الامور الغالبة والغالب من حال البشر عدم
الصبر على الشدة واظهار الجزع عند اصابة المكروه فقلنا لم يحسن الاغنا من غير الغني لئلا يؤدي الى
الامور المذمومة بحسب العادة فاما من آثر مراد الغير على مراده فهو نادر والحكم لا يبنى على النادر **قوله**
وهل تثبت صفة الجواز الى آخره قال بعض متكلمي المعتزلة لا يثبت صفة الجواز للمامور به بمطلق الامر حتى
يقترن به دليل واستدلوا على هذا بالظان عند ضيق الوقت انه على طهارة فانه يكون الصلاة حتى يجب
القضاء عليه مع انه مامور باداء الصلاة وبمن افسد حجه فهو مامور بالاداء شرعا ولا يكون المؤدي اذا اداه
والصحيح عند الفقهاء انه يثبت بمطلق الامر صفة الجواز للمامور به لما قررنا ان مطلقه يقتضي حسن المامور به
وذلك لا يكون الا بعد جوازه شرعا واما قوله ان الظان اذا ادى لا يكون صلوته فهو ممنوع فان عند بعضهم كان عليه
انه على طهارة فصلى جازت صلوته نص عليه محمد في كتاب التحري فيما اذا توضأ بماء نجس فقال صلوته جايزة
ما لم يعلم فاذا علم اعاد **ولا يقال** كيف يلزمه الاعادة والامر لا يقتضي التكرار **لانا نقول**
المؤدي جايز حتى لو مات قبل ان يعلم لا شيء عليه فاما اذا علم فقد تبدل حاله والوجوب بعد تبدل الحال
لا يكون تكرارا لان التكليف بحسب الوسع وعنده انه على الطهارة فثبت الامر على حسب ما يليق بحاله
ومن ضرورته الجواز على تلك الحالة فاذا تبدل حاله بالعلم ثبت امرا بالاداء واما الحج فبمعزل عما قلنا لان الثابت
بالامر وجوب اداء الافعال بصفة الصحة واما بعد الافساد الثابت وجوب التحلل عن الاحرام بطريقه
وهذا امر آخر على سوى الاول **قوله** وانتفا الكراهة حكي عن ابي بكر الرازي انه كان يقول صفة الجواز
تثبت بمطلق الامر شرعا فقد يتناول الامر ما هو مكروه شرعا بدليل اداء عصر يومه بعد تغير الشمس فانه جايز
مامور به شرعا وهو مكروه ايضا وكذا قوله تعالى وليطوفوا يتناول طواف المحدث عندنا حتى يكون طوافه
جايزا ويكون مكروها شرعا **والصحيح** عندنا انه يثبت به الجواز وانتفاء صفة الكراهة لان بالامر يثبت الاذن
بالمامور به لانه لطلب ايجاد المامور به ومن ضرورته انتفا الكراهة واما الصلوة بعد تغير الشمس فالكراهة
فيها ليست للصلوة ولكن للتشبه بمن يعبد الشمس والمامور به هو الصلوة وكذا في الطواف الكراهة
ليست في الطواف بل بوصف في الطائف وهو الحدث وذلك ليس من الطواف في شيء **قوله** واذا عدم
صفة الوجوب الى آخره اذا انعدم صفة الوجوب للمامور به لا يبقى صفة الجواز عندنا وقال الشافعي يبقى صفة
الجواز لانه ليس من ضرورة انتفاء الوجوب انتفا الجواز واستدل بصوم عاشوراء فبانتساخ وجوب الادا فيه لم
ينتسخ جواز الادا ولكنا نقول الامر بعد ما نسخ موجبه لا يبقى امرا ولكن الجواز ايضا فاليه لمنافاة بين
الجواز وموجبه اذ موجبه ادا هو متعين على وجه لا يتخير العبد بين الاقدام والترك شرعا والجواز بما يكون فيه
مخيرا بينهما تناف فلا يكون اضافه غير موجبه اليه كذا قاله مشايخنا العراقيون وقال شمس الائمة السرخسي
الامر لا يبقى امرا بعد ما نسخ موجبه فلا معنى للاشتغال بهذا التكلف اي باضافة الجواز او الوجوب اليه واما جواز

صوم عاشوراء لا نقول بانه موجب الامر بل هو موجب كون الصوم مشروعا فيه للعبد كما في سائر الايام وقد
كان ثابتا قبل ايجاب الصوم فيه بالامر فبقي على ما كان وحقيقة الجواب ان الجواز الذي في ضمن الوجوب ينتفي بانتفائه
مع ان هذا ممنوع لا الجواز الاخر الذي يثبت بدليل اخر وهذا اذا لم يكن بين الجواز والوجوب تناف اما اذا كان فلا يلزم
من انتفاء منافيه انتفاء منافٍ اخر **قوله** والامر نوعان مطلق عن الوقت الى اخره اختلف في الامر المطلق عن
الوقت وهو الذي لم يتعلق اداء المأمور به بوقت محدود على وجه يفوت الاداء بفواته كالامر بالزكوة وصدقة
الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان انه على الفور ام على التراخي فذهب اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي
وعامة المتكلمين الى انه على التراخي وذهب الكرخي وبعض اصحاب الشافعي الى انه على الفور وكذا كل من قال
بالتكرار والدوام يلزمه القول بالفور وذكر ابو سهل الزجاجي ان عند ابي يوسف على الفور خلافا لمحمد والشافعي
وعن ابي حنيفة مثل قول ابي يوسف وقال فخر الدين الرازي لا يقتضي الفور ولا التراخي بل يدل على القدر
المشترك لان دلالة صيغته ساكتة عن تعيين وقت فينتفي دلالة المطابقة والتضمن والالتزام وكذا
لا يدل عبارتها ولا اشارتها ولا دلالتها ولا اقتضاؤها فيكون القول بالفور او التراخي بدون قرينة قولا بلا
دليل ومعنى الفور انه يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان ومعنى التراخي انه يجوز تاخيره عنه لا
انه يجب تاخيره عنه تمسك القائلون بالفور بان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول اوقات الامكان
بدليل انه لو اتى به يسقط عنه الفرض بالاتفاق فتاخيره عنه نقض لوجوبه اذ الواجب ما لا يسع تركه ولا شك
ان تاخيره عنه ترك في وقت وجوبه وهو باطل وبان الوقت يثبت اقتضاء لانه ثبت ضرورة امكان الاداء
وقد اريد اول اوقات الامكان بالاجماع فلا يبقى غيره مرادا لان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها وبان المتعلق
بالامر اعتقاد الوجوب واداء الفعل واحدهما وهو الاعتقاد يثبت به للحال فكذا الثاني وبعتبر بالنهي فانه
مثله انه بالنهي يثبت على الفور فكذا الايتاء بالواجب بالامر تمسك القائلون بالتراخي بان صيغة الامر
وضعت لطلب الفعل فقط باجماع اهل اللغة والفور خارج عن موضوعه الا ان الزمان من ضرورات حصول
الفعل لان الفعل من العباد لا يوجد الا في زمان والزمان الاول والثاني في صلاحيته للحصول واحد فاستوت
الازمنة كلها وصار كما لو قيل افعل في اي زمان شئت فلو اقتضى الفور يصير كما لو قيل افعل الساعة فيعود
على موضوعه بالنقض لانه يصير حكم المطلق والمقيد سواء واما قولهم فتاخيره عنه نقض لوجوبه فذلك ممنوع
لان ذلك حكم الواجب المضيق لا الموسع فانه يجوز تاخيره الى وقت مثله بشرط ان لا يخلي العمر عنه ولو اخلى
عصى فلا يلزم من التاخير نقض الوجوب واما اعتقاد الوجوب فمستغرق جميع العمر ومن ضرورته تعجيل الوجوب
فاما الفعل فلا يستغرق جميع العمر فلا يتعين للاداء جزء من العمر الا بدليل على انا نقول يجب اعتقاد وجوبه على التوسع
كما يلزم فعله واما قوله يتقدر بقدرها فقلنا ذلك مسلم انه يلزم منه زمان يحصل الفعل فيه فاما ان يتعين اول
اوقات الامكان فلا **فان قيل** قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك يقتضي الفور حيث عوقب على ترك المبادرة
قلت لعله كان مقرونا بما يدل على الفور **قوله** ومقيد الى اخره المقيد وهو ما اختص جوازه بوقت معين
يفوت بفواته اربعة انواع ما يكون الوقت سببا لوجوبه وشرطا لادائه وظرفا للاداء ايضا كوقت الصلوة
الا ترى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفا لان المراد من الظرف ههنا ان يفضل الوقت عن الاداء والاداء
يفوت بفواته فكان شرطا لا يفعل الاداء لا يختلف في الوقت وخارج الوقت صورة ومعنى فعلم ان تسميته
اداء باعتبار الوقت والوجوب يختلف باختلاف الوقت بانه كان الوقت كاملا يجب في الذمة كاملا
حتى لا يتادى بصفة النقصان وان كان الوقت ناقصا يجب في الذمة ناقصا حتى يتادى بصفة النقصان

فكان سببا لانه هذا دليل على السببية **فان قيل** قد يستفاد الشرطية من الظرفية لان الظروف محال
والمحال شروط فما فائدة قوله شرطا للاداء **قلت** المراد من المؤدى الركعات ومن الاداء اخراجها
من العدم الى الوجود فكانا متغايرين ولا يلزم من كون الشيء شرطا لشيء انه يكون شرطا لغيره على انا لا نم لزوم الشرطية
من الظرفية كالوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له لانه يوجد هذا الظرف **فان قيل** لا بد من المناسبة بين
الاسباب والمسببات كما بين العقوبات والجنايات ولا مناسبة بين الاوقات ووجوب العبادات فكيف
يصلح سببا له **قلت** الاوقات ليست باسباب على الحقيقة بل السبب تتابع النعم على العباد فيها وذلك يصلح
سببا عقلا وشرعا لكن تترادف النعم لما كان فيها جعلت الاوقات اسبابا لانها محل حدوث النعم تيسيرا
واقيمت مقام النعم كذا ذكر ابو اليسر **قوله** وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول لما جعل الوقت سببا للوجوب
وظرفا للمؤدى لم يستقم جعل كل الوقت سببا لانه يلزم تاخر الاداء عن وقته او تقدم الحكم على سببه لانه
لو ادى في الوقت يلزم التقدم ولو ادى بعد الوقت يلزم التاخر فاذا لم يمكن جعل كل الوقت سببا يجعل البعض
سببا ضرورة وهو الجزء الذي لا يتجزى من الوقت لانه يصلح للسببية ولا دليل على الزائد عليه ولهذا لو ادى
بعد مضي جزء منه جاز بالاجماع واذا وجب الاقتصار على القليل كان الجزء السابق اولى لعدم ما يزاحمه فان اتصل
به الاداء تقررت السببية والا ينتقل الى الثاني والثالث الى الجزء المتصل بالاداء اولى من غيره لانه اقرب الى
المقصود ولان الاصل اتصال السبب بالمسبب وان لم يتصل الاداء بجزء ينتقل السببية الى اخر الوقت وهذا
وهو معنى قول الشيخ الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت فان اتصل الادا بالجزء الاخير تقررت السببية
والا ينتقل الى الكل وهو معنى قوله او الى الجملة وقال زفر ينتقل الى ان يتضيق الوقت بحيث لا يسع فيه الا الاداء
المفروض ويتعين ذلك الجزء للسببية وتعتبر حال المكلف في الاسلام والعقل والبلوغ والطهر والحيض والسفر
والاقامة عنده لذلك الجزء لانه يأثم بالتاخير عن ذلك الجزء بالاجماع وعندنا لما انتقل السببية الى الجزء الاخير لصلاحية
كل جزء للسببية يعتبر حال المكلف في حدوث العوارض المذكورة وزوالها عند ذلك الجزء **قوله** ولهذا لا يتادى
عصر امسه في الوقت الناقص نتيجة قوله او الى الجملة يعني لما لم يتصل الاداء بالجزء الاخير وانتقلت السببية الى
الكل يجب في الذمة كاملا فلا يتادى في الوقت الناقص لان الناقص لا ينوب عن الكامل بخلاف عصر يومه فانه
اذا اتصل الاداء بالجزء الاخير تعين هو للسببية فيجب في الذمة ناقصا لنقصان ذلك الجزء فيتادى بصفة
النقصان **ولا يقال** الكامل يتادى بالناقص كما لو ترك بعض واجبات الصلوة او كلها ولكنه اتى بالاصل
الاركان يخرج عن العهدة لانه ليس براجع الى نفس المأمور به فانه امر بنفس القيام والركوع والسجود وقد اتى
بما امر به الا انه لم يعمل بما ثبت باخبار الاحاد التي لا يزاد بها على الكتاب فاما النقصان الواقع بسبب الوقت
فراجع الى نفس المأمور به لانه امر بها في الوقت الكامل بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فاذا اداها
في الاوقات المكروهة فقد ادخل النقصان في نفس المأمور به لان هذا الوقت ابطل ما امر بالاداء فيه فلا يخرج
به عن العهدة كذا قيل وهذا لا يخلو عن تحكل **ولا يقال** ما ذكرتم يخالف لقوله عليه السلام من ادرك ركعة من
الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك
العصر وفي رواية من ادرك سجدة من صلاة العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوته واذا ادرك سجدة من
صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته **لانا نقول** تاويلها ما ذكره الطحاوي في شرح الاثار
انه ورودهما كان قبل نهي النبي عليه السلام عن الصلوة في الاوقات الثلاثة **ولا يقال** ان ذلك نهي عن التطوع
خاصة **لانا نقول** هو نهي عن الفرائض ايضا بدليل انه عليه السلام لما فاته صلوة الفجر غداة ليلة التعريس

انتظر في قضائها الى ارتفاع الشمس كذا قيل وفيه بحث لانه انتظارها يجوز ان يكون لوقوع الاداء في الوقت المستحب لا انه لا يجوز او اخره ليودّيها باكمل الطهارتين وهو الوضوء لعدم الماء هناك **فان قيل** لو اضيف الوجوب الى جميع الوقت بعد خروجه وبعضه ناقص في العصر يكون الواجب ناقصا فينبغي ان يجوز قضاؤه في وقت مثله **قلنا** السبب كامل من وجه ناقص من وجه والواجب كذلك فلا يتادى في الوقت الناقص من كل وجه كما ذكره القاضي الغني الا ان هذا يقتضي ان لو قضى العصر في اليوم الثاني فوقع آخره في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك ذكره القاضي الامام في شرح الجامع وقيل في الجواب ان الوقت الكامل اكثر من الناقص فكان الكل كاملا تغليبا للاكثر **والجواب** الصحيح ما ذكره شمس الائمة السرخسي انه اذا لم يشتغل بالاداء حتى فات مضى الوقت صار دينا في ذمته فيثبت بصفة الكمال وانما يتادى بصفة النقصان عند ضعف السبب اذا لم يصر دينا في الذمة وذلك بان يشتغل بالاداء فيه لانه يمنع صيرورته دينا في الذمة وهذا هو الجواب عما اذا اسلم الكافر او بلغ الصبي او طهرت الحائض في آخر وقت العصر قضاء في اليوم الثاني في ذلك الوقت صيرورته حيث لا يجوز لانه صار دينا بصفة الكمال فلا يتادى ناقصا على ان صدر الاسلام وفخر الاسلام ذكرا انه لا رواية في هذه المسائل عن السلف فيحتمل ان يجوز **ولا يقال** ثبوته في الذمة بصفة الكمال غير مسلم لانه سبب ناقص **لانا نقول** النقصان في الوقت لم يكن لمعنى فيه بل هو وقت كسائر الاوقات بل لمعنى في غيره وهو الفعل الذي فيه تشبها بعبادة الكفار في هذا الوقت فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان وصار كسائر الاوقات في حق الايجاب الا ان النقصان كان متحملا في الوقت للامر بالاداء فاذا مضى الوقت لم يبق متحملا **قوله** ومن حكمه اشتراط نية التعيين اي ومن حكم هذا النوع الذي جعل الوقت ظرفا له اشتراط نية التعيين وهو انه تعين فرض الوقت لتعدد المشروع في هذا الوقت ولا يسقط اي هذا الشرط وهو التعيين بضيق الوقت لانه من العوارض وهي لا تعارض الاصل وهذا لدفع شبهة ترد وهي ان التعيين شرط باعتبار ان الوقت ظرف يسع فيه غير الواجب فاذا ضاق الوقت ولا يسع فيه غير الواجب ينبغي ان يسقط التعيين فقال ولا يسقط الى آخره **قوله** ولا يتعين بالتعيين يعني ان وقت الاداء لما لم يكن متعينا شرعا ولا اختيار للعبد فيه لم يقبل التعيين بتعيينه قصدا حتى لو قال عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لم يتعين ويكون الاداء بعده وانما يتعين ضرورة الفعل لان التعيين قصدا وضع الاسباب وليس للعبد ذلك وانما له ولاية الفعل لا وضع الاسباب قصدا ينزع الى الشركة وانما له ان يرتفق بما هو حقه ثم يتعين حكما للفعل لا قصدا كالحانث في اليمين له ان يختار نوعا من انواع الكفارة الاطعام او الكسوة او التحرير بالفعل فاما ان يعين قصدا فلا يتعين حتى له ان يفعل الآخر بعد التعيين **قوله** او يكون معيارا له النوع الثاني من الموقتة ما يكون الوقت معيارا له اي مقدرا له كالكيل في المكيلات حتى يزداد الصوم بزيادته وينقص بنقصانه وسببا لوجوبه لان الصوم اضيف اليه فقيل صوم شهر رمضان والاضافة دليل السببية وسيأتيك بيانه ان شاء الله وهو شرط لادائه ايضا الا انه لم يذكره لانه يعرف بكونه موقتا اذ الوقت شرط الاداء في كل موقت بوقت معين بخلاف كونه سببا ومعيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في المنذور المعين وقد لا يكون معيارا كوقت الصلوة فلذلك خصهما بالذكر **قوله** فيصير غيره منفيا نتيجة كونه معيارا لانه لا يسع فيه الا صوم واحد كالمكيل في معياره يؤيده قوله عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان فانتفى غيره لكونه غير مشروع واذا كان كذلك يصاب بمطلق الاسم اي يتادى من الصحيح المقيم بنيه مطلق الصوم ومع الخطاء في الوصف اي

وصف الصوم بان نوى صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل وقال الشافعي لا يتادى الواجب الا بنية فرض رمضان لان وصف الفرضية عبادة كاصل الصوم بدليل انه يحصل به زيادة ثواب ويستحق تاركه زيادة تغلظ في العقاب فامتنع حصوله لا عن اختيار العبد كاصله فشرطت النية له كما شرطت لاصله نفيا للجبر كما في الصلوة وتعين المحل لقبول المشروع دون غيره لا يغني عن تعيين الوصف لان اعتبار النية لا للتمييز حتى يسقط اعتبارها بتعين المحل بل اعتبارها لتحصيل العبادة على ما بينا ونحن نقول لما كان المشروع فيه واحدا وهو الفرض بلا خلاف ينال باسم جنسه كما ينال باسم نوعه وباسم العلم كالمتوحد في المكان ينال باسم جنسه وباسم العلم واذا كان كذلك فيصح بمطلق النية على ان الاطلاق تعيين لما بينا لا على ان التعيين ساقط وكذا اذا نوى النفل او واجبا آخر لان الموصوف بانه نفل غير مشروع فلغت نية النفل وبقيت نية الصوم فصار كما لو نوى مطلق الصوم وهذا معنى قول الشيخ ومع الخطاء في الوصف **ولا يقال** لا نم بانه يتادى بنية النفل او واجب آخر لان المتوحد في المكان ينال باسم جنسه ولا ينال باسم غيره فان زيدا مثلا لا ينال باسم عمرو ولكن ينال باسم انسان ورجل وكيف وانه بهذه النية معرض عن الفرض فامتنع ان يجعل مع الاعراض عنه مقبلا عليه **لانا نقول** لو نوى اصل الصوم ووصفه والوقت لا يقبل الوصف فلغت نية الوصف فبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل واصل الصوم جنسه لا اسم غيره **ولا يقال** لما تعين المشروع في هذا الوقت ينبغي ان يتادى بلا نية من الصحيح المقيم كما قال زفر لانه متى تعين بالامر اخذ حكم العين المستحق فصار ما يتصور فيه من الامساك فيه مستحقا على المكلف فعلى اي وجه وجد وقع عن المامور كمن استاجر خياطا ليخيط له ثوبا بعينه كان فعله فيه واقعا من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع ابتداء او ادى الواجب بالعقد بخلاف المريض والمسافر حيث لا يتادى عنهما بلا نية لان الاداء غير مستحق عليهما فيه فلا يتعين الا بالنية ولكنا نقول الشارع لم يشرع غيره فيه لكن ابقى منافع العبد التي يمكن بها من اداء العبادة على ملكه فلم يكن بدون النية لكونه صارفا ما له الى ما عليه ليتميز العادة من العبادة ولا يحصل ذلك بعدم النية اذ العدم ليس بشيء **ولا يقال** الامساك وجد منه اختيارا فلا حاجة الى النية **لانا نقول** انما شرطنا الاختيار في صرف هذا الفعل العادي الى العبادة لا اختيار اصل الفعل ولم يوجد ذلك **قوله** الا في المسافر فانه استثناء متعلق بقوله ومع الخطاء في الوصف يعني هذا الصوم لا يصاب في حق المسافر مع الخطاء في الوصف بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة رضي الله عنه وعندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم حتى اذا نوى واجبا آخر او تطوعا او اطلق النية في رمضان يقع عن فرض الوقت لان شرع الصوم عام في حق المسافر والمقيم لان وجوبه بشهود الشهر وقد تحقق في حقهما ولهذا لو صام عن فرض الوقت يجزيه بالاجماع وشرعه ينفي شرعية غيره لما بينا انه معيار فلا يبقى غيره مشروعا في حق المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة فاذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فيقع صومه عن فرض الوقت بكل حال ولابي حنيفة فيه طريقان احدهما ان نفس الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه الا ان الشرع اثبت له الترخص بترك الصوم تخفيفا عليه للمشقة ومعنى الترخص ان يميل من مشروع الوقت بالميل الى الاخف فاذا اشتغل بواجب آخر كان مترخصا لان اسقاطه من ذمته لكونه اهم اخف عليه من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم يدرك عدة من ايام اخر لا يواخذ به ويواخذ بواجب آخر ولما جاز له الترخص بالفطر لانه اخف عليه نظرا الى منافع بدنه فلان يكون له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى وهذا الوجه يوجب انه اذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت كما روى ابن سماعة عنه لانه لا يمكن اثبات معنى الترخص

لانا لو صرفنا النقل بالنفل يبقى نبقى الرخصة

بهذه النية لانه لا فايدة في النفل لا الثواب والثواب في الفرض اكثر فكان هذا ميلا الى الاثقل لا الى الاخف فيلغو وصف النفلية فيبقى مطلق الصوم فيقع عن فرض الوقت والثاني انتفاء شرعية الصيامات ليس من حكم الوجوب فانه موجود في الواجب الموسع بل هو من حكم تعيين هذا الزمان لاداء الفرض ولا تعيين في حق المسافر لانه مخير بين الاداء والتاخير فصار هذا الوقت في حقه بمنزلة شعبان فيصح منه اداء واجب اخر كما في شعبان وهذا الطريق يوجب انه لو نوى النفل يقع عما نوى وهو رواية الحسن عنه وهذا معنى قول الشيخ وفي النفل عنه روايتان واما اذا اطلق النية فالصحيح انه يقع عن فرض الوقت على جميع الروايات لان الترخص وترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية قوله بخلاف المريض المريض اذا نوى عن واجب اخر او النفل يقع عما نوى عنه وهو رواية الحسن عنه وهو اختيار صاحب الهداية واكثر مشايخنا لان رخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز ولكن كما لم قوة ذكر فخر الاسلام وشمس الائمة انه يقع عن صوم الوقت لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد فات سبب الرخصة في حقه فالتحق بالصحيح اما الرخصة في حق المسافر متعلقة بعجز مقدر باعتبار سببه ظاهر قام مقام العجز وهو السفر فلا يظهر بفعل الصوم فوات سبب الرخصة فيبقى له حق الترخص وتابعهما المصنف فيه فقال بخلاف المريض ولكن هذا خلاف ظاهر الرواية قال شيخي العلامة علاء الدين عبد العزيز رحمه الله وكشفه هذا ان الرخصة لا يتعلق بنفس المرض باجماع الفقهاء لانه متنوع الى ما يضر به الصوم كالحميات ووجع الراس والعين وغيرهما والى ما لا يضر به الصوم كالامراض الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك والرخص انما شرعت للحاجة الى دفع المشقة ترفيها فمن البعيد ان يثبت فيما لا حاجة فيه الى دفع المشقة فيتعلق الترخص في النوع الاول بخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج وتعلق في النوع الثاني بحقيقة العجز فاذا صام هذا المريض عن واجب اخر او النفل ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا فلم يثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت فاما المرض الذي يضر به الصوم اذا صام عن واجب اخر او النفل يقع عما نوى لانه تعلق الرخص بعجز مقدر وهو ازدياد المرض كما في المسافر فيستقيم جواب كلا الفريقين والى هذا اشار شمس الائمة فقال وذكر ابو الحسن الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة وهذا سهو او تاويل ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض فهذا يدلك بان ذلك تاويل على صحة ما ذكرنا قوله او يكون معيارا لا سببا الى اخره هذا هو النوع الثالث من الموقتة واعلم ان الوقت في صوم القضاء والكفارة والنذر المطلق معيار لا سبب لانه يعرف به لا سبب لان سبب القضاء ما هو سبب الاداء وسبب صوم الكفارة ما يضاف اليه من ظهار او قتل او يمين وسبب صوم النذر المنذور وانما جعله من الموقتة لان وقته متعين وهو النهار دون الليالي بخلاف الزكوة فان وقتها مطلق الوقت ويشترط فيه نية التعيين اي التبييت بالليل لانه غير متعين لهذه الصيامات لان وقتها العمر فيقع امساكه في اول اليوم من مشروع الوقت وهو النفل فلا يقع عن محتمل الوقت وهو القضاء فاما اذا نوى من الليل ينعقد امساكه من اول النهار لمحتمل الوقت فيجوز فاما اذا انعقد لموضوع الوقت وهو النفل فلا يمكن صرفه الى محتمل الوقت ومن حكمه انه لا يعود فيه لان وقته العمر بخلاف الاولين يعني الصوم والصلوة فانهما شرعا في وقت معين يتحقق فيها الفوات بفوات ذلك الوقت قوله او يكون مشكلا الى اخره هذا النوع الرابع من الموقتة اعلم ان وقت الحج مشكل من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة واحدة وهو ان الحج عبادة تتادى باركان معلومة ولا يستغرق اداؤه جميع الوقت في سنة

١٥

هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور في سنة واحدة الا حجة واحدة يشبه وقت الصوم وهذا معنى قول الشيخ يشبه المعيار والظرف والثاني بالنسبة الى سني العمر فان الحج فرض العمر ووقته اشهر الحج وهو من السنة الاولى يتعين على وجه لا يفضل الاداء وباعتبار اشهر الحج من السنين التي بعدها يفضل الوقت عن الاداء ودرك كل جميعها في نفسه فكان مشتبها كذا ذكر شمس الائمة وفخر الاسلام وهو الصحيح وحاصل الوجه الثاني ان الاشكال في انه متضيق او متوسع قوله ويتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد قال ابو يوسف يتعين اشهر العام الاول للاداء كاخر وقت الصلوة للصلوة حتى لو اخر عنه ياثم وعند محمد لا يتعين حتى يسع له التاخير من العام الاول الى الثاني والثالث بشرط ان لا يفوته احتج ابو يوسف ان العام الاول في حق المخاطب به اخر الوقت فيحرم عليه التاخير لان الوقت في حقه اشهر الحج من عمره لا من جميع الدهر والاشهر التي من عمره ما كان متصلا بعمره وهي الاشهر التي المتصلة بعمره يقينا والتي لم تجيء غير متصلة لعمره لان اتصالها مشكوك اذ الموت في السنة غير نادر وانفصالها ثابت في الحال وعلى اعتبار الانفصال لا يبقى وقت الحجة غير الوقت الحاضر فيكون التاخير عنه تفويتا كالتاخير عن وقت الصلوة فيتعين الاشهر من العام الاول احتياطا احترازا عن الفوات ومع هذا لو ادرك العام الثاني ادى كان اداء ويرتفع اثم التاخير لان الوجوب بطريق التضيق في العام الاول للشك في ادراك العام الثاني فاذا ادرك فقد فات ذلك الشك فيرتفع الاثم ويكون اداء لاتصاله بعمره واما تاخير النبي عليه السلام فقد كان بعذر وهو اشتغاله بامر الحروب وغيره ولان التاخير انما حرم للشك في العيش وقد ارتفع ذلك في حقه عليه السلام فانه كان يعلم انه يعيش الى ان يبين امر الحج الذي هو احد اركان الدين وهذا الدليل لم يثبت في حق غيره احتج محمد بما روي عن النبي عليه السلام انه حج سنة عشر من الهجرة وقد نزلت فرضيته سنة ست منها فعلم ان التاخير جائز وبان الحج فرض العمر فكان جميع العمر وقتا اداءه لا اشهر الحج من العام الاول بعينها وما من سنة تمضي الا ويتوهم ادراك الوقت بعدها وانما يثبت العجز بعارض الموت فيجب الحيوة عليه لان ما كان ثابتا فالظاهر بقاؤه الى ان يظهر المزيل وفيه شك فلم يعتبر فاذا لا يتعين الا بتعيينه فعلا كصوم القضاء فانه موقت بالعمر ثم لا يتعين الا بتعيين العبد فعلا فكذا هذا واعلم ان ما ذكر محمد من القول بجواز التاخير بشرط سلامة العاقبة مشكل لان العاقبة مستورة ولا يجوز بناء الامر عليها لانه لا بد في حق الحامل من الجزم بالتحليل او التحريم بالتاخير فيلزم منه القول بعدم الاثم ان مات كما هو مذهب الشافعي او الاثم بنفس التاخير لان لم يمت كما قال ابو يوسف كذا ذكر في بعض اصول الفقه والصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار ان الحج يجب موسعا يحل معه التاخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر في اخر كلام محمد واما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجاءة لم يلحقه اثم وان مات بعد ظهور امارات يشهد قلبه بانه لو اخر يفوت ثم يحل له التاخير ويصير متضيقا عليه لان العمل بدليل القلب واجب عند عدم الادلة قوله ويتادى باطلاق النية اي ويتادى الحج باطلاق النية بان قال اللهم اني اريد الحج لان الظاهر من حال المسلم الذي وجب عليه الحج ان لا يتحمل المشاق الكثيرة للحج النفل فصار الفرض متعينا بدلالة الحال فاستغنى عن التعيين صريحا وينصرف المطلق اليه فاما اذا نوى النفل فقد نوى شيئا اخر صريحا اندفع به ما تعين بالحال لان الدلالة لا تقاوم الصريح فلا يتادى بنية النفل بخلاف الصوم فانه متعين لا يزاحم له فيه فيتادى بجميع النيات قوله والكفار يخاطبون الى اخره اعلم ان الكفار يخاطبون بالايمان لان النبي عليه السلام بعث الى الناس كافة لدعوة الى الايمان قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا ولا خلاف انهم يخاطبون بالمشروع

بهم ع

من العقوبات ولهذا يقام الحدود على اهل الذمة عند تقرر اسبابها لانها تقام بطريق الجزاء والعقوبة لكونه
زاجرة عن اسبابها وباعتقاد حرمة السبب يتحقق ذلك والكل راليق بذلك من المومنين ولا خلاف انهم مخاطبون
بالمعاملات ايضا لان المطلوب بها معنى دنياوي وذلك البق فانهم آثروا الدنيا على الآخرة ولانهم ملتزمون
بعقد الذمة احكامنا فيما يرجع الى المعاملات ولا خلاف انهم الخطاب بالشرائع يتناولهم في حكم المواخذة
في الآخرة لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء وهم ينكرون ذلك وذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد
فان محمدا قال في السير الكبير من انكر شيئا من الشرائع فقد ابطل قول لا اله الا الله فظهر ان جحود ذلك كفر منه
فيعاقب عليه في الآخرة كما يعاقب على اصل الكفر وهو المراد بقوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يوتون الزكوة
اي لا يقرون بها وقال ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين فثبت ان الخطاب يتناولهم في حق المواخذة
في الآخرة فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فعند العراقيين من مشايخنا والشافعي يتناولهم ايضا
وجوب الاداء واجب عليهم لانه اذا لم يكن الاداء واجبا عليهم لا يعاقبون على ترك الاداء في الدنيا ولان الكفر
راس المعاصي فلا يصلح سببا لاستحقاق التخفيف عليهم ومعلوم ان سبب الوجوب وصلاحية الذمة
للوجوب وشرط الوجوب وهو التمكن متقرر في حقهم فلو سقط الخطاب بالاداء كان ذلك تخفيفا والكفر
لا يصلح لذلك ولانا نقول لان الاهلية لا يتحقق في حقهم لعدم اهلية الكفار للعبادة اذ العبادة
تصدر من المومن لانا نقول ذلك ممكن بشرط تقدم الايمان كما في الجنب والمحدث يمكن من اداء الصلوة بشرط
تقدم الطهارة وعند مشايخ ديارنا لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات وهو الصحيح
وجواب هذه المسئلة غير محفوظ عن اصحابنا المتقدمين نصا ولكن مسائلهم تدل على ذلك فان المرتد اذا اسلم
لا يلزمه قضاء الصلوات التي فاتته في حال الردة عندنا خلافا للشافعي والمرتد كافر وقيل
الخلاف بيننا وبين الشافعي وهذه المسئلة تدل على انه لم يكن مخاطبا بالاداء عندنا وهذا ضعيف لان سقوط
القضاء من المرتد والكافر الاصلي بعد الاسلام لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وبقوله عليه السلام
الاسلام يجب ما قبله والسقوط بعد اسقاط من له الحق لا يدل على انتفاء اصل الوجوب والصحيح الاستدلال
لنا على المذهب ما ذكر محمد في المبسوط وهو ان من نذر ان يصوم شهرا ثم ارتد ثم اسلم فليس عليه من الصوم المنذور
شيء لان الردة يبطل كل عبادة ومعلوم انه لم يرد بهذا التعليل العبادة المؤداة لانه ما ادى المنذور
بعد فعلم ان المراد ان الردة يبطل وجوب كل عبادة والدليل على صحة مذهبنا ان النبي عليه السلام لما بعث
معاذا الى اليمن فقال ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات
في كل يوم وليلة الحديث فهذا تنصيص على ان وجوب اداء الشرائع يترتب على الاجابة بالايمان ولان الامر بالاداء
لينال الثواب في الآخرة بالاداء حكما من الله تعالى والكافر ليس باهل لثواب الآخرة عقوبة له على كفره فاذا انعدم
اهليته فيما هو المقصود بالاداء يظهر به انعدام اهليته للاداء بخلاف الايمان فانه اهل لثواب الايمان
ولا يكون اهلا لثواب العبادات مع كفره ولا يجوز ان يكون مامورا بالاداء بشرط تقدم الايمان لان الايمان اصل
العبادات فلا يكون تبعا لغيره وهذا معنى قول الشيخ والصحيح انهم لا يخاطبون الى آخره **قوله** ومنه

النهي اي ومن الخاص النهي النهي في اللغة المنع ومنه النهية للعقل لانه مانع عن القبيح وفي اصطلاح
الاصوليين ما ذكر في المتن ثم صيغة النهي وان كانت مترددة بين التحريم كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا والكراهة
كقوله تعالى وذروا البيع اذ معناه لا تبايعوا والتحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الاية وبيان العاقبة
كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء كقول الداعي لا تكلني الى نفسي والياس كقوله تعالى

من الخاص النهي

كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم والارشاد كقوله تعالى لا تسالوا عن اشياء والشفقة كقوله عليه السلام لا تتخذوا الدواب كراسي
فهي مجاز في غير التحريم والكراهة بالاتفاق فاما الكلام في انها حقيقة في التحريم دون الكراهة او على العكس او مشتركة
بينهما او موقوف فعلى ما تقدم في الامر من المذاهب والمختار كذا في عامة نسخ الاصول ثم موجبه عند الجمهور وجوب
الانتهاء عن مباشرة المنهي عنه لانه ضد الامر فكما ان طلب الفعل بابلغ الوجوه مع بقاء اختيار المخاطب يتحقق بوجوب
الايتمار فكذلك طلب الامتناع عن الفعل باكد الوجوه يتحقق بوجوب الانتهاء **قوله** وانه يقتضي اي النهي يقتضي
قبح المنهي كما ان الامر يقتضي حسن المامور به ضرورة حكمة الآمر والنهي ايضا يقتضي قبح المنهي عنه ضرورة حكمة الناهي
قال تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر فكان القبح من مقتضياته شرعا لا لغة **قوله** وهو اما ان يكون اي المنهي عنه في القبح
ينقسم انقسام المامور به في الحسن ما قبح لعينه وهو نوعان وضعا وشرعا او ما قبح لغيره وهو نوعان ايضا
وصفا ومجاورا وقوله كالكفر وبيع الحر نظير ما قبح لعينه الكفر وضعا وبيع الحر شرعا وصوم يوم النحر والبيع
وقت النداء نظير ما قبح لغيره الصوم وصفا والبيع مجاورا اعلم ان الكفر قبيح لعينه وضعا لان واضع اللغة وضع هذا
اللفظ لفعل هو قبيح في ذاته عقلا وبيع الحر قبيح شرعا لان البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس بمال فكان ملحقا
بما قبح لعينه بواسطة عدم المحلية لانه في تصير عبثا لحلوله في غير محله وصوم يوم النحر منهي باعتبار وصفه
وهو انه يوم عيد وضيافة لا بذاته اذ في ذاته امساك لله تعالى في وقته الا انه يلزم منه الاعراض عن الضيافة فيكون قبيحا
باعتبار الاعراض والبيع وقت النداء قبيح لمعنى مجاور للبيع وهو ترك السعي الواجب لان ترك السعي يكون ان ينفصل عن
البيع وعلى العكس **قوله** والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول اعلم ان النهي المطلق الخالي عن القرينة
الدالة على ان المنهي عنه قبيح لعينه او لغيره عن الافعال الحسية اي التي تعرف حسا ولا يتوقف تحققها على الشرع
يقع على القسم الاول وهو القبيح لعينه بلا خلاف لان الاصل ان يثبت القبح باقتضاء النهي في المنهي عنه لا في غيره فلا
يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا لانه امكن تحقق هذه الافعال مع صفة القبح لانها توجد حسا فلا يمتنع
وجودها بسبب القبح الا اذا قام الدليل على خلافه كالنهي عن الوطي في حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسي فان الدليل دال
على ان النهي عنهما لمعنى الاذى والشفقة لا لعينهما وحكم النهي فيهما قبح لعينه بان ان المنهي عنه غير مشروع اصلا **قوله**
وعن الامور الشرعية اي النهي عن الامور الشرعية وهي التي يتوقف تحققها على الشرع كالصلوة والصوم والبيع والاجارة
يقع على الذي قبح لمعنى في وصفه حتى بقي المنهي عنه بعد النهي مشروعا باصله عندنا وان لم يكن مشروعا بوصفه وقال الشافعي
في البابين اي في الحسية والشرعية ينصرف الى ما قبح لعينه حتى لم يبق المنهي عنه مشروعا اصلا بعد النهي حسيا
كان او شرعيا لان النهي في اقتضاء القبح كالامر في اقتضاء الحسن والامر المطلق يقتضي الحسن لعين المامور به
فكذا النهي يقتضي القبح في عين المنهي عنه فوانكال القبح اذ الاصل في المطلق ان ينصرف الى الكامل ولان كونه منهيا يقتضي
ان يكون مباشرته حراما وكونه مشروعا يقتضي ان لا يكون حراما وبينهما تضاد وتناف فلا يجمع كونه منهيا عنه مع كونه
مشروعا وهذا معنى قول الشيخ ولان النهي عنه معصية الى آخره وجه قولنا ان الله تعالى ابتلى عباده بالامر والنهي بناء على اختيارهم
ليميز من اطاعه بالانتهاء عما نهى عنه باختياره فيثاب بفعله ومن اقدم على مباشرته باختياره فيعاقب عليه وكونه
قبيحا لعينه ومنسوخا يقتضي ان لا وجود له شرعا وما لا وجود له شرعا فامتناع العبد عنه بناء على عدمه في نفسه
لا تعلق له باختياره ولهذا لا ثواب على الامتناع من المنسوخ فعلم ان النهي يقتضي تصور المنهي عنه كما يقتضي قبحه ايضا
فان امكن الجمع بينهما وجب العمل به والا وجب الترجيح ففي الفعل الحسي امكن الجمع بينهما لان وجوده لا يمتنع بسبب
القبح في عينه فاما الفعل الشرعي فلا يمكن الجمع بينهما لانه لا يتحقق شرعا مع القبح فوجب الترجيح ثم اما ان يرجح
جانب القبح كما هو مذهب الخصم او جانب التصور فقلنا ترجيح جانب التصور اولى لان فيه جمعا بين الامرين

من وجه لان القبح راجع الى الوصف ومع اعتبار جانب القبح لا يمكن اعتبار جانب التصور بوجه فكان الاول
اولى ولان اعتبار جانب القبح يودى الى ابطال حقيقة النهى لانه ح نصير نسخا وهو غير النهى حقا وحقيقة
وفى ابطاله ابطال القبح الذى ثبت مقتضا به لان فى ابطال المقتضى ابطال المقتضى ضرورة فيعود على موضوعه
بالنقض وفى اعتبار جانب التصور تحقيق النهى مع رعاية مقتضاه فكان اولى وهذا معنى قول الشيخ
لان القبح ثبت اقتضا فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضى فثبت ان حكم النهى فى التصرف الشرعى عند
فساده اذا كان النهى لوصف وكراهته اذا كان لمجاور ولا تنافى بين كونه مشروعا باصله منهيا بوصفه لعدم اتحاد
الجهة فان قيل ان الفعل المشروع وجوده بامرين بفعل العبد واطلاق الشرع فبالنهى انتهى اطلاق الشرع
فلم يبق مشروعا فاما تصور الفعل من العبد فعلى حاله فيصح النهى بناء عليه يعنى ليس فى وسع العبد الا النية والامساك
فاما صيرورته عبادة فمفوض الى الشرع لا الى العبد فبالنهى خرج عن الاعتبار وصيرورته صوما فاما نفس
الفعل فمتصور منه فلم لا يجوز ورود النهى باعتباره قلنا حاصله يؤول الى ان النهى راجع الى الفعل
المتصور من العبد حسا لا شرعا ولكنا نقول لا نم ان فعل العبد بدون اعتبار الشرع اياه يسمى بالاسم الشرعى
حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر شرعا فبدونه ذلك لا يسمى صوما الا ان الامساك فى الليل او من الحائض
مع النية لا يسمى صوما والمنهى الصوم لا الفعل الحسى وذكر الغزالى ان الاسم ينصرف الى موضوعه اللغوى الا اذا
صرفه عرف الاستعمال فى الشرع وقد الفينا عرف الشرع فى الاوامر انه يستعمل الصوم والصلوة والبيع
لمعانيها الشرعية واما فى المناهى فلم يثبت هذا العرف المغير للوضع بدليل قوله عليه السلام دع الصلوة ايام
اقرائك وقوله ولا تنكحوا الاية وامثال هذه المناهى عما لا ينعقد اصلا فلم يثبت عرف استعمال الشرع
فيرجع الى اصل الوضع ويقول صوم يوم النحر منهى وان لم ينعقد صومه وحاصل هذا الكلام يرجع الى ان النهى
مصروف الى الصوم اللغوى وهو فاسد لانه لو امسك حمية او لعدم اشتهاء او عدم طعام لا يكون مرتكبا للمنهى عنه
بالاتفاق مع تحقق الامساك اللغوى فعلم ان المنهى عنه الصوم الشرعى ولان المنهى عنه لو كان اللغوى فلا نهى
اذا عن الصوم فبقى ثابتا كما قبل وفيه بحث لان النهى عن اللغوى مستلزم للنهى عن الشرعى
لاستلزام الشرعى اللغوى فكان النهى عن اللازم نهيا عن ملزومه **قوله** ولهذا كان الربوا اى ولان النهى
عن التصرفات الشرعية يقتضى بقاء مشروعيتها قلنا ان بيع الربوا وساير البيوع الفاسدة مثل البيع
بالخمر وبالشرط الفاسد مشروع باصله منهى بوصفه حتى لو قبض المبيع فى هذه البيوع ثبت الملك للمشترى
اعلم ان بيع الربوا وهو بيع مال بمال فى احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة
كما لو باع درهما بدرهمين غير مشروع بوصفه وهو الفضل فان به تفوت المساواة التى هى شرط الجواز
وهو تبع كالوصف وكذلك الشرط الفاسد فى البيع مثل الربوا وهو شرط لا يقتضيه العقد ولاحد المتعاقدين
فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق اى الشرط الفاسد فى صلب البيع وعليه المنع من الانعقاد
مثل الدرهم الزائد لان الشرط الفاسد على ما وصفنا فى معناه من حيث انه فضل خال عن العوض استحق بعقد
المعاوضة ثم النهى فى المسلمين هو قوله تعالى وحرم الربوا وقوله عليه السلام لا تبيعوا الذهب بالذهب الحديث وما روى
انه عليه السلام نهى عن بيع وشرط وغير ذلك من الاحاديث ورد لمعنى فى غير البيع وهو الفضل او الشرط فلا ينعدم
به اصل المشروع لانه ايجاب وقبول من اهله فى محله ولا خلل فى شئ من ذلك بالدرهم الزائد والشرط الفاسد
لكنه يثبت به صفة الفساد والحرمة وملك اليمين يحتمل ذلك فان صيد الحرم مملوك للمالك وكذا الخمر
وجلد الميتة وحرم الانتفاع بها فلما كانت الحرمة لا تنافى ملك اليمين لا تنافى شبهته وكان ينبغى ان لا يفسد

كان اعتبار القبح وانيا ثم في غير النهي عنه عايدا على موضوعه بالنقض

هذا السؤال ما ذكره ابو المظفر السمعاني في القواطع ... في جواب ما ذهبنا اليه

العقد كما ذكرنا ان النهى لمعنى فى غيره لان الفضل او الشرط اذا دخل فيه صار من حقوقه وكوصفه فانه يقال بيع رابح
وبيع لازم وغير لازم لمكان شرط الخيار فيه فرجع النهى وصفه وهو كونه خلا لا فارتفع الوصف وصار حراما فكلما
وبقى بالاصل موجبا للملك وينبغى ان لا يوجد ثبوت الملك على القبض لان السبب لما ضعف بصفة الفساد
لم ينهض سببا للملك الا بالقبض كما فى الاسرار **قوله** وصوم يوم النحر وكذلك صوم يوم النحر مشروع باصله
وهو الامساك لله تعالى فى وقته اذ لا مشروع ادل على التقوى منه واليه الاشارة فى قوله تعالى لعلكم تتقون وهو معرفة
قدر النعم ومعرفة ما على الفقراء من تحمل مرارة الجوع فيحمله على المواساة اليهم وفيه اطفاء حرارة الشهوة
الخداعة المنسية للعواقب وانقياد ما للطاعة حلالها وكذلك لا خلل فى الوقت اذ هو وقت كساير الاوقات
غير مشروع بوصفه وهو كونه مستلزما للاعراض عن الضيافة الموضوعة بلحوم القرابين فانه لا يحصل
بلا نية لان الامساك حمية او لعدم اشتهاء او عدم طعام ليس باعراض بالاجماع ويمكن تصور الصوم بدون الاعراض
فيكون الصوم منهيا لمعنى الاعراض فكان منهيا بوصفه مشروعا باصله **قوله** والنهى عن بيع الحر الى
اخره جواب عما يرد نقضا على اصلنا وهو ان النهى فى التصرف الشرعى يقتضى مشروعيته والنهى عن بيع الحر
والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم لا يقتضى ذلك حتى لا ينعقد هذه العقود ولا يفيد الملك بالقبض مع انها
تصرفات شرعية فقال والنهى عن هذه العقود مجاز عن النفى لانه اضيف الى غير محله فان البيع مبادلة المال بالمال
شرعا والحر وما فى الصلب والرحم ليس بمال فصار هذا البيع عبثا لحلوله فى غير محله فيكون مجازا عن النفى
ويقتضى عدم مشروعيته لان النفى يقتضى النسخ المضامين ما تضمنه اصلاب الفحول جمع مضمون من ضمن الشئ
بمعنى تضمنه والملاقيح ما فى البطون من الاجنة جمع ملقوح او ملقوحة من لقحت الناقة اذا حبلت وهو
فعل لازم لا يجى المفعول منه الا موصولا بحرف الجر الا انهم استعملوه بحذوف الجار وهو من المبنى للمفعول
بعث الولد الذى يحصل من هذا الفحل او الناقة وكان ذلك من عادة العرب فنهى النبى عليه السلام عن ذلك
قوله ولهذا قال لا تثبت حرمة المصاهرة الى قوله بالاستيلاء هذا نتيجة قول الشافعى وهو ان المنهى عنه
معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد وان المنهى عنه قبيح لعينه قال لا تثبت حرمة المصاهرة
بالزنا لان حرمة المصاهرة نعمة ولهذا من الله تعالى بها علينا بقوله فجعله نسبا وصهرا والزنا حرام محض
فلا يكون سببا للنعمة لما بينهما من التنافى وكذا الغصب لا يفيد ملك المغصوب للغاصب لانه حرام والملك
نعمة فلا يثبت بالمعصية وكذا سفر المعصية وهو التمرد على المولى او الخروج على قصد قطع الطريق لا يكون
سببا للرخصة لانها نعمة فلا تنال بالمعصية وكذا الاستيلاء الكفار اموال المسلمين لا يكون سببا للملك لانه حرام
ومعصية فلا يكون سببا للمشروع ولكنا نقول نحن لا نوجب حرمة المصاهرة بالزنا من حيث كونه
زنا ولكنا جعلناه موجبا لها من حيث انه سبب للماء والماء سبب لوجود الولد الذى هو الاصل فى استحقاق
هذه الكرامات والحرمات كما فى الوطئ الحلال بيانه ان الاصل فى الحرمة فى الوطئ الحلال ليس لعين الملك بل
لمعنى البعضية وهو ان الرجل يختلط بالمراة ويتولد منه الولد فيثبت حكم البعضية بين الولد والواطى
والموطوءة وثبت حكم البعضية التى بينها وبين امهاتها وبناتها والبعضية التى بين الواطى وابائه وابنائه
لذلك الولد الذى هو بعضهما فيثبت الحرمة فى حق الولد للبعضية ثم يتعدى منه حرمة آباء الواطى وابنائه
الى المراة وحرمة امهات الموطوءة وبناتها الى الرجل لصيرورة كل واحد من الرجل والمراة بعضا للاخر
بواسطة الولد لانه صار جزءا منهما فان الولد مضاف بكماله اليهما فكان الولد هو الاصل فى هذه الحرمة الا ان
الوقوف على حقيقة العلوق متعذر فاقيم السبب الظاهر وهو الوطئ مقام الولد وجعل الولد كالحاصل تقديرا

اى الولد

الى الولد

واعتبارا للاحتياط فكما ان الوطى الحلال مفض اليه فالوطى الحرام مفض اليه ايضا بلا تفاوت فيجوز ان يقام
مقام الولد فى اثبات الحرمة ايضا وكان ينبغى ان تثبت الحرمة بين الواطئ والموطوءة على هذا التقدير الا
ان الاستمتاع بالبعض حرام لقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون الا انا تركناه فى حق الموطوءة ضرورة اقامة النسل
كما سقط حقيقة البعضية فى حق ادم عليه السلام حتى حلت حواء وقد خلقت منه حقيقة
ولما قام الوطى الحرام مقام الولد ولا عصيان فى الولد الا ترى انه مستحق لجميع كرامات البشر كولد الرشيد
فيعمل عمل الولد من غير نظر الى اوصاف نفسه كالتراب لما قام مقام الماء يعمل عمل الماء وان كان فى نفسه
ملوثا وكذا نقول فى الغصب ان الملك لا يثبت مقصودا به كالبيع والهبة بل يثبت شرطا لحكم شرعى وهو
الضمان لان الضمان شرع جبرا لما فات يعنى ان الواجب فى الغصب رد العين لا رد البدل كما قال ان على
لان الضمان يجب بمقابلة المقصود ومقصود المالك عين الدراهم لا امتلاكه ويده والجبر يستدعى
الفوات لان الفائت يجبر لا القائم فكان من ضرورة القضاء بقيمة العين عدم ملك المالك فى العين
ليكون جبرا لما فات ولئلا يجمع البدل والمبدل فى ملك واحد وليتحقق المماثلة التى هى شرط ضمان
العدوان فعلم انا نثبت بالغصب ما هو حسن مشروع وهو الضمان ثم انعدام الملك فى العين يثبت
شرطا لهذا الضمان فيكون حسنا بحسنه ولما خرج المغصوب عن ملك المالك يدخل فى ملك الغاصب
ضرورة لانه لا سائبة فى الاسلام وبدليل قوله عليه السلام فى الشاة المغصوبة المصلية اطعموها الاسارى
فقد امرهم بالتصدق بها فلو لم يملكوها لما امرهم لان التصدق بملك الغير اذا كان مالكه معلوما
لا يجوز ولكن يحفظ عليه عين ملكه فان تعذر يباع فيحفظ ثمنه وكذا نقول فى سفر المعصية انه ليس
بمنهى لعينه لانه من حيث انه خروج مدة مباح وانما العصيان فى فعل قطع الطريق او
التمرد على المولى وذلك يجاوره فكان كالبيع وقت النداء الا ترى انه لو قصد فى ذلك السفر الحج
ينقلب طاعة وكذلك العبد اذا لحقه اذن مولاه لا يبقى معصية فيبقى بهذا ان المعصية مجاورة
فصلح سببا للرخصة وكذا نقول فى الاستيلاء انه انما صار معصية بواسطة عصمة المحل الا
ترى انهم لو استولوا على مال مباح يملكونه والعصمة ثابتة فى حقنا دون حقهم لانقطاع ولايتنا
عنهم ولان العصمة لم تبق بالاحراز الى دارهم لانها اما باليد او الدار وقد عدما فيكون استيلاء وهم
على مال مباح فيملكونه **قوله** واما العام فكذا اى نعنى بقوله اى نعنى بقوله افرادا عن الخاص
ونعنى بقوله منتظم جمعا من المسميات على سبيل الشمول عن المشترك فانه يتناول افرادا محتمل الحدود كذا
كذا ذكره المصنف فى شرحه وفيه بحث فان قوله على سبيل الشمول يقع مستدركا لان
المشترك يخرج بمجرد قوله منتظم الحدود اللهم الا ان يقال ان قوله على سبيل الشمول ليس بقيد بل
هو تفسير للتناول اى العام يتناول افرادا متفقة الحدود بطريق الشمول وهو ان يتناول الكل فرد
باعتبار معنى واحد كالمسلمون مثلا فانه يتناول افراد المسلمين باعتبار معنى واحد وهو الاسلام مع ان
فيه نوع ضعف لان هذا فهم من قوله افرادا متفقة الحدود لان تناول الافراد المتفقة الحدود لا يكون الا بهذا الطريق
ولم يتضح لى سر كلام الشيخ ويمكن ان يقال هذا احتراز عن النكرة مثل رجل مثلا فانه يتناول افرادا متفقة الحدود
ولكن على طريق البدل لا على طريق الشمول والعموم فى اللغة الشمول يقال مطر عام اذا شمل الامكنة **قوله**
وانه يوجب الحكم العام قبل الخصوص يوجب الحكم فيما تناوله قطعا عندنا كالخاص حتى يجوز نسخ الخاص به وعند
الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من ارباب العموم موجبه ليس بقطعى وهو قول الشافعى والشيخ ابى منصور

اى السفر

اما العام

الحكم اى صح

وجماعة من مشايخنا حتى يجوزون تخصيصه بخبر الواحد والقياس ابتداء متمسكين بان اليقين والقطع لا يثبت
مع الاحتمال لانه عبارة عن قطع الاحتمال ثم احتمال ارادة الخصوص فى العام قائم لانه لا يرد الا فيما يحتمله الا
ان يثبت بدليل انه غير محتمل كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ومع الاحتمال لا يثبت القطع كالقياس وخبر
الواحد بخلاف الخاص فان احتمال ارادة المجاز قائم ويثبت موجبه قطعا مع ذلك لان المستعار
لا يزاحم الاصل وفى العام احتمال المجاز ثابت مع احتمال التخصيص فكانه الاحتمال فيه اكثر واقوى
يؤثر فى رفع القطع ولان احتمال الخصوص لا يخرجه عن العموم فكان احتمال ارادة التخصيص بمنزلة
ارادة شئ اخر فيجوز ان يؤثر فى اليقين واما احتمال ارادة المجاز فيخرجه عن حقيقته فكان على
خلاف الاصل فلا يعتبر من غير دليل وتحقيقنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك عند الاطلاق لازما له
حتى يقوم دليل على خلافه ثم صيغة العموم موضوعة له وحقيقة فيه فكان ثابتا بها قطعا حتى يقوم
دليل على خلافه واما الاحتمال الذى ذكره الخصم فلا عبرة به لانه ارادة عند المكلف وهو غيب
عنا وما فى وسعنا الوقوف عليها من غير دليل لو صحت لورود صيغة العموم على ارادة الخصوص
من غير قرينة يدل على توهم التلبيس على السامع ويؤدى الى تكليف ما ليس فى الوسع تعالى الله عن
ذلك فلا يجوز وروده على ارادة الخصوص كما لا يجوز ورود الخاص على ارادة المجاز بلا دليل
كذا قيل وللقائل ان يمنع لزوم التلبيس وتكليف المحال لان اثر الاحتمال فى رفع القطع عن عمومه لا فى
العمل فان العمل بظاهره واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم وقال ابو سعيد البردعى من اصحابنا
وعامة المرجئة والاشعرية ان العام مجمل فيما اريد به فيوقف فى حق العمل والاعتقاد لاختلاف
اعداد الجمع اذ لفظ العام يستعمل فى الثلاثة والاربعة والخمسة وغير ذلك مع ان كل واحد يخالف
صاحبه وقد يذكر ويراد به الخاص قال تعالى الذين قال لهم الناس والمراد به نعيم بن مسعود فكان
بمنزلة المجمل فيوقف وهذا ليس بصحيح فان الصحابة والسلف تمسكوا بعمومات النصوص حتى خالفوا
الصديق ابى قتال مانعى الزكوة محتجين بقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس الحديث وهو استدل عليهم
بقوله تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة فخلوا سبيلهم فرجعوا الى قوله وهو عام وما ذكروا
من الاحتمال لا عبرة به بلا دليل كما ذكرنا **قوله** كحديث العرنيين وهو ما روى انس بن مالك ان قوما
من عرينة اتوا المدينة فلم يوافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم الرسول عليه السلام ان
يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من ابوالها والبانها ففعلوا وصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا
الابل فبعث رسول الله فى اثرهم قوما فاخذوا فقطعوا ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم فى شدة
الحر حتى ماتوا هذا حديث خاص ورد فى ابوال الابل ثم هو منسوخ عند ابى حنيفة بعموم قوله عليه السلام استنزهوا
من البول اذ البول اسم جنس محلى باللام فيتناول ابوال الابل وغيرها ولو لم يكن العام
مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثانى اذ من شرطه المماثلة ولا يقال انما يصح القول بالنسخ اذا
ثبت تقدم الاول وتاخر الثانى ولم يثبت ذلك اذا لم يعرف التاريخ لانا نقول قد ثبت تقدم
الاول بدليل ان المثلة التى تضمنها ذلك قد نسخت بالاتفاق وهى كانت فى ابتداء الاسلام فدل
انتساخه على تقدم ذلك الحديث ولم يثبت تقدم الثانى بدليل بل فيه مجرد احتمال فلا يعتبر **قوله**
واذا اوصى الى اخره ذكر محمد فى الزيادات اذا اوصى بخاتمه لانسان وبفصه لاخر بكلام موصول
فالحلقة للاول والفص للثانى بالاتفاق ولو اوصى بفصه لاخر بكلام مفصول وكذا الجواب عند ابى يوسف

لما فى خبر الواحد والقياس

لان الوصية لا يلزمه شيا فى حيوته بل بعد مماته فكان بيان الموصول والمفصول سواء كما فى الوصية بالرقبة لانسان بالخدمة او الغلة لاخر وقال محمد اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص فكان ايجاب الفص للثانى تخصيصا لذلك وتخصيص العام انما يصح موصولا فاذا كان مفصولا يكون معارضا لا تخصيصا والعام مثل الخاص فى ايجاب الحكم فيثبت المساواة بينهما فى الوصية بالفص فجعلنا الفص بينهما بخلاف ما ذكر من المسئلة لان الوصية بالرقبة لم يتناول الخدمة والغلة ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم ولم يصح استثناء الخدمة او الغلة من الرقبة وذكر القاضى ابو زيد فى التقويم وشمس الائمة هذه المسئلة فى الزيادات من غير ذكر خلاف ابى يوسف وانما ذكر الشيخ هذه المسئلة لبيان المذهب ثم اعلم ان الخاتم ليس بعام حقيقة لانه لا يصدق عليه تعريفه بل الفص جزء الخاتم ولا يصير اللفظ باعتبار الاجزاء عاما لكنه يشبه بالعام من حيث ان الفص يدخل فى اسم الخاتم وفواته لا يخل بحقيقته ايضا كما ان الزائد على الثلاثة فى العام بهذه المثابة كذا قيل **قوله** ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تاكلوا الى قوله بالقياس هذا نتيجة قوله ان تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد او القياس ابتداء لا يجوز قال الشافعى متروك التسمية عامدا يحل اكله لحديث براء بن عازب وابى هريرة انه عليه السلام قال المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم ولان الناسى قد خص بالاجماع من الاية وبما روى انه عليه السلام سئل عمن ترك التسمية ناسيا فقال كلوه فان تسمية الله فى قلب كل امرئ مسلم فيخص العامد بالقياس عليه لشمول العلة المنصوصة ايا هما وهى التسمية فى القلب او يخصه بحديث براء وابى هريرة ولكنا نقول لا يحل اكله لان النهى يقتضى التحريم واكد النهى بحرف من لانه فى موضع النفى للمبالغة فيقتضى حرمة كل جزء منه والهاء فى قوله وانه لفسق ان كانت كناية عن الاكل فالفسق اكل الحرام وان كانت عن المذبوح فالمذبوح الذى سمى فسقا فى الشرع يكون حراما كما قال تعالى او فسقا اهل لغير الله به فلا يجوز تخصيص هذا العام بخبر الواحد والقياس ابدا وقوله لان الناسى مخصوص غير مسلم فان الناسى ليس بتارك للذكر بل هو ذاكر فان الشرع اقام الملة فى هذه الحالة مقام الذكر للحرج كما اقام الاكل ناسيا مقام الامساك فى الصوم واذا كان كذلك بقيت الاية على عمومها فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس لانهما ظنيان والظنى لا يعارض القطعى **وقيل** ان التخصيص انما يجوز اذا بقى تحت العام ما يمكن العمل به اما الفرد الواحد فى الجنس او الثلاثة فى الجمع وههنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد فلو الحق بالنسيان لم يبق النص معمولا به فيكون القياس وخبر الواحد معطلا للنص وانه لا يجوز مع انه لا يستقيم الحاق العامد بالناسى لان الناسى عاجز يستحق النظر والعامد جان مستحق للتغليظ والفرق بين المعذور وغيره اصل فى الشرع فى الذبح وغيره الا يرى ان اشتراط الذبح فى الذبح يفصل بين المعذور وغيره يعنى ان خرج الذابح المذبوح من غير اضطرار ومات لم يكن ذابحا وكذلك فى الصوم يفصل بينهما واما حديث براء وابى هريرة محمول على حالة النسيان بدليل انه ذكر فى بعض الروايات وان تعمد لم يحل كذا فى المبسوط **ولا يقال** لا نسلم ان المراد منه الذكر باللسان بل مطلق الذكر سواء كان بالقلب او باللسان والذكر يكون بالقلب ايضا فى اللغة لانا نقول المراد ههنا الذكر باللسان بدليل صلة على فانه قال الذكر عليه والذكر عليه يكون باللسان فانه تعالى ذكر عليه اذا ذكره باللسان واذا ذكره بقلبه تعالى ذكره عند يقولون بكله على كذا فى المحيط وشرح الهداية **فان قيل** لا نسلم انه لو خص منها العامد لم يبق النص معمولا لجواز ان يراد منها ما ذبح لغير الله كما قال الكلبى او ذبائح المشركين للاوثان او ذبائح المجوس او الميتة او المخنقة

التخصيص تقليل الافراد

كما قال ابن عباس بدليل قوله وانه لفسق واكل متروك التسمية عمدا لا يوجب الفسق فانه تقبل شهادة من ياكله وبدليل قوله وان الشياطين ليوحون اى ليوسوسون الى اوليائهم ليجادلوكم وانما كانوا يجادلونهم فى تحريم الميتة ويقولون انكم تاكلون ما قتلتم ولا تاكلون ما قتله الله وبدليل قوله وان اطعتموهم انكم لمشركون وانما يكفر الانسان اذا اطاعهم فى اباحة الميتة لا فى متروك التسمية **قلت** فى جوابه الاية بعمومها تتناول الكل والعبرة لعموم اللفظ وقوله وانه لفسق **قلنا** اكل متروك التسمية فسق ايضا حتى ان من يعتقد حرمته يفسق باكله ولا تقبل شهادته ولكن من اكله معتقدا اباحته لا يفسق بتاويله كما لا يحرم الباغى عن الميراث بقتل العادل لانه متاول **وقلنا** سلمنا ان الاية نزلت فى مجادلتهم الا ان الله اجاب بجواب اعم كما هو دأب التنزيل وبنى الحرمة على وصف يشمل الكل وهو ترك الذكر فان البحث لم يوصف دليل على ان ذلك الوصف هو الموجب للحرمة كالميتة فلو حملت الاية على الميتة او على ذبائح المشركين من غير اعتبار هذا الوصف يبطل الوصف المنصوص وانه لا يجوز **ولقائل ان يقول** هذا لا يدفع سؤال الخصم وهو منعه تعطيل النص لجواز ان حرمة الميتة او ذبائح المشركين لعدم الذكر وذكرهم غير معتبر لعدم الاهلية وفى المبسوط كان ابن عمر لا يفصل بين النسيان والعمد ويحرم كلها وبه قال مالك وكان على وابن عباس يفصلان بينهما كما هو مذهبنا وكانوا مجمعين على تحريم متروك التسمية عمدا وكفى باجماعهم حجة ولهذا قال ابو يوسف لو قضى القاضى بجواز بيعه لا يجوز قضاؤه لانه مخالف للاجماع وكذا لا يجوز تخصيص قوله تعالى ومن دخله كان آمنا بالقياس وخبر الواحد فمن اباح الدم بردة او زنا او قطع طريق او قصاص اذا التجأ بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤوى ليخرج ولكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس ولا يبايع حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم لعموم قوله تعالى ومن دخله كان آمنا اى صار آمنا وقال الشافعى يقتل فيه لان الجانى قد خص من الاية بما روى انه عليه السلام لما دخل مكة يوم الفتح امر بقتل نفر منهم ابن خطل وبقوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص فى الطرف يستوفى فى الحرم فلما لم يبطل ادون الحقين فاعلاهما اولى ان لا يبطل او بالقياس على ما اذا انشأ القتل فى الحرم فانه يقتل فيه بالاتفاق فكذا اذا التجأ اليه ولكنا نقول لم يخص منه شئ فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس **واما** ما ذكر فليس بتخصيص لانه لم يدخل تحت الاية لانها تتناول الانفس دون الاطراف لانها فى حكم المال وكذا من انشأ القتل فيه لان النص يتناول الداخل فيه لان بالدخول يثبت الامان لان الملتجئ يعظم حرمته بالالتجاء فيستحق به الامان **واما** المنشئ فيه فهاتك لحرمته فلا يستحق الامن **واما** قتل ابن خطل فقد كان فى ساعة احلت مكة للنبى عليه السلام كما ورد به الاثر **واما** الحديث الاخر فالصحيح انه لا يعيذ عاصيا والزيادة ليست بمشهورة ولئن ثبتت فيحمل على انه لا يسقط العقوبة وذكر بعض مشايخنا ان التمسك بهذه الاية مشكل لان الضمير فى دخله راجع الى البيت لا الى الحرم لان البيت هو المذكور لا الحرم لا اذا وقع النزاع فى الجانى اذا دخل البيت لا يصح التمسك بها وثبت الحكم فيمن دخل الحرم ايضا لعدم القائل بالفصل على ان ذلك فانا اذا اسلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامن والحرم لا يفيده وهو مذهب بعض اصحاب الشافعى فالالزام عليه بها متعذر **ولا يقال** ليس المراد منه عين الكعبة بدليل قوله تعالى فيه آيات بينات مقام ابراهيم ومقام ابراهيم خارج البيت فى الحرم **لانا نقول** مقام ابراهيم ما قام هو فيه وتعبد وهو كان يقوم فى البيت **ولا يقال** ايضا ان البيت لما صار مامنا صار الحرم مامنا تبعا لانه من حريمه **لانا نقول** حرمة التبع دون حرمة المتبوع الا ترى انه لا يلزم من كون البيت قبلة وسطا فاكون الحرم كذلك والصحيح هو الطريق الاول فان صفة الامن تعم

البيت والحرم جميعا قال تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا وقال اخبارا عن ابراهيم رب اجعل هذا البلد آمنا
ولما اخذ الحرم حكم البيت في الامن صارا بمنزلة شيء واحد فيما يمكن ان يجعل كذلك فجاز عود الضمير الى البيت
مستتبعا للحرم ولهذا قال فيه آيات بينات ولم يقل في حرمه مع ان مقام ابراهيم خارج البيت وما قالوا
من ان المراد منه هو البيت باعتبار عبادته فيه فاسد لان احدا من اهل التفسير لم يصرح بذلك ولانه
تعالى فسر الآيات بمقام ابراهيم اذ هو عطف بيان للآيات وليس في كون البيت متعبدا
آية بل هي ظهور اثر قدمه في الصخر وغوصه فيها الى الكعبين وابقاؤه دون سائر الانبياء لابراهيم
خاصة وحفظه مع كثرة الاعداء الوثنية ولذا قيل فيه آيات ولو كان المراد ما قالوا لقيل هو آية
بينة **قوله** فان لحقه خصوص الى آخره اعلم ان التخصيص في اللغة تمييز بعض الجملة بحكم وفي
الاصطلاح قصر اللفظ على بعض افراده بدليل مستقل مقارن واحترزنا بقولنا مستقل عن الاستثناء
والصفة ونحوهما وبقولنا مقارن عن الناسخ فانه اذا تراخى دليل التخصيص يكون نسخا لا
تخصيصا ثم اعلم ان الاصوليين اختلفوا في العام في فصلين احدهما ان العام بعد التخصيص هل بقي عاما
حقيقة في الباقي ام مجازا فمن شرط العام الاستغراق يقول انه يصير مجازا ومن شرط فيه الاجتماع
لا الاستغراق يقول انه بقي حقيقة الى ان ينتهي الخصوص الى الثلاثة او الى الفرد ثم يصير مجازا
والثاني انه هل يبقى حجة بعد التخصيص ام لا فقد اختلفوا فيه فقال الكرخي والجرجاني وعيسى بن
ابان وابو ثور من متكلمي اهل الحديث وعيرهم انه لا يبقى حجة بعده بل يجب التوقف فيه الى البيان
سواء كان المخصوص معلوما كما يقال اقتلوا المشركين لا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قيل اقتلوا
المشركين لا تقتلوا بعضهم لانه يجب به اخص الخصوص اذا كان معلوما وقال عامتهم ان كان
المخصوص مجهولا يسقط حكم العموم حتى لا يبقى حجة فيما بقي ويتوقف الى البيان وان كان معلوما
بقي فيما وراءه على ما كان قبله وان كان مجهولا يسقط دليل الخصوص ويبقى العام على ما كان قبله في الكل
والصحيح عندنا ان العام يبقى حجة بعد التخصيص سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا ولكن لا
يبقى قطعيا كما كان الشافعي رحمه الله قبل التخصيص والدليل على صحة مذهبنا اجماع السلف على الاحتجاج
بالعموم بعد ما خص فان فاطمة رضي الله عنها احتجت على ابي بكر في ميراثها من ابيها عليه السلام بعموم قوله تعالى يوصيكم
الله في اولادكم مع ان الكافر والقاتل خصا منه ولم ينكر احد من الصحابة احتجاجها مع ظهوره وشهرته
وعدل ابو بكر في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة والدليل على
كونه غير قطعي اجماعهم على جواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد فكان ذلك العام دون خبر
الواحد لان القياس لا يعارض خبر الواحد ويعارض العام المخصوص ولان دليل الخصوص يشبه
الاستثناء بحكمه لانه يبين ان قدر المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء ولهذا لا يكون الا مقارنا
عند كثير من الفقهاء وجوزه المتكلمون والشيخ ابو منصور متراخيا ويشبه الناسخ بصيغته لانه
كلام مفيد بنفسه فلم يجز الحاقه باحدهما بعينه حتى لا يلغو احد الشبهين بل يعتبر في كل باب
بنظيره فقلنا اذا كان المخصوص مجهولا باعتبار الاستثناء يمنع ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص كالاستثناء
المجهول لان جهالة المستثنى توجب جهالة المستثنى منه وباعتبار الناسخ يبقى كما كان في جميع ما
يتناوله لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم فلا يسقط دليل الخصوص بالشك ولا يخرج العام من كونه
حجة فيما وراءه بالشك ولم يبق قطعيا ايضا بالشك وكذا اذا كان دليل الخصوص معلوما فانه باعتبار

وغوصه

الصيغة يقبل التعليل فان الاصل في النصوص التعليل وبالتعليل لا يدرى ما يتعدى اليه حكم الخصوص
مما يتناوله العام فصار كانما يتناوله العام مجهولا وباعتبار الاستثناء لا يقبل التعليل اذ الاستثناء لا يقبل
التعليل لانه كلام غير مستقل بنفسه فوقع الشك وقد كان العام موجبا فلا يبطل بالشك ولا يبقى قطعيا
ايضا مع الشك وهذا معنى قول الشيخ عملا بشبه الاستثناء والنسخ ولا يقال الاستثناء ودليل
الناسخ لا يقبلان التعليل فكيف يقبله دليل الخصوص لانا نقول المانع من التعليل في الاستثناء عدم
استقلاله بنفسه وفي الناسخ خلوص معنى المعارضة اذ لو علل صار القياس معارضا للنص ومبطلا له فاذا
كان دليل الخصوص مستبدا بنفسه مبينا ان المخصوص لم يدخل تحت الجملة لم يوجد المانع من التعليل فيحتمل
التعليل **قوله** فصار اي فصار دليل الخصوص نظير هذه المسألة قال محمد رحمه الله في الزيادات باع عبدين بالف
على انه بالخيار في احدهما فهذه المسألة على اربعة اوجه احدها ان لا يعين الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن
والثاني ان يفصل الثمن ولا يعين الذي فيه الخيار والثالث ان يعين الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن ففي
هذه الوجوه الثلاثة يفسد البيع لجهالة المبيع او لجهالة الثمن والوجه الرابع وهو المذكور في الكتاب
ان يعين الذي فيه الخيار ويفصل الثمن يصح البيع ويلزم العقد في الذي لا خيار له لعدم جهالة المبيع والثمن
فشرط الخيار في المعلوم نظير دليل الخصوص لان الخيار لا يمنع الدخول في الايجاب ويمنع الدخول في الحكم
احتج من قال بالوقف بان دليل الخصوص يشبه الاستثناء كما بينا واستثناء المجهول يوجب جهالة
في الباقي واذا كان معلوما يكون معلولا ايضا لانه نص قائم بنفسه وبالتعليل لا يدرى ان حكم الخصوص الى
اي مقدار يتعدى فيبقى ما وراءه مجهولا ايضا وهذا معنى قول الشيخ وقيل انه يسقط الاحتجاج به الى
آخره **قوله** فصار اي فصار دليل الخصوص كالبيع المضاف الى حر وعبد فانه باطل لان الحر لم يدخل
في العقد اصلا لان العقد ورد على العبد ابتداء بالحصة كما ان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه
ولان الكلام صار تكلما بالباقي بعد الثنيا والجواب عن هذا ان له شبها بالناسخ ايضا فيعمل بالشبهين
كما بينا واحتج الفريق الثاني بان دليل الخصوص ان كان مجهولا فعلى ما قاله الواقفية وان كان
معلوما بقي العام كما كان قبله لان دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء والاستثناء المعلوم لا يوجب جهالة في
الباقي والاستثناء لا يحتمل التعليل ايضا والجواب ما ذكرنا واحتج الفريق الثالث بان دليل الخصوص
مستقل بنفسه حتى لو تراخى كان ناسخا فيسقط نفسه اذا كان مجهولا لان المجهول لا يصلح معارضا
للمعلوم فيبقى العام على ما كان قبل الخصوص في جميع ما تناوله كما لو باع عبدين وهلك احدهما قبل
التسليم فالعقد يبقى صحيحا في الآخر لانهما دخلا تحت العقد ثم خرج احدهما لعدم التسليم بالهلاك فبقي العقد
في الآخر صحيحا بحصته لان الجهالة بامر عارض فكان بمنزلة النسخ لانه خرج بعد الدخول وهذا معنى قول الشيخ
وقيل انه يبقى كما كان الى آخره والجواب عنه ما ذكرنا ان له شبها بالاستثناء ايضا فيعمل بالشبهين **قوله**
والعموم اما ان يكون بالصيغة الى آخره اعلم ان الفاظ العموم قسمان عام بصيغته ومعناه وعام بمعناه
دون صيغته وقوله كرجال نظير العام صيغة ومعنى فان الصيغة موضوعة للجمع وكذلك معناه
لانه يتناول الثلاثة وما فوقها وادنى الجمع ثلاثة عندنا نص عليه محمد رحمه الله في السير على ما سنبينه ان شاء الله تعالى
وكذلك جمع كالمسلمين وغيره وقوله وقوم نظير العام بمعناه دون صيغته لان صيغته فرد كزيد
ولهذا يثنى ويجمع فيقال قوم وقومان واقوام وكذلك الرهط فرد صيغة يقال رهط ورهطان وارهط
ولكنه وضع للجمع مثل القوم وفي الصحاح الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال ليس فيهم امرأة والقوم

لما كان مستقلا

اسم لجماعة الرجال خاصة لأنهم القوّام على النساء وهو جمع الكثرة والرهط جمع القلة **قوله** ومن وما الى
آخره اعلم ان كلمة من عام معنى لا صيغة لان صيغتها فرد كزيد وهي مختصة باولي العقول وتستعمل في الواحد
والاثنين والجمع والمذكر والمونث حتى لو قال من دخل منكم الدار فهو حر يتناول العبيد والاماء ولكن لفظها
موحد مذكر ويحمل على اللفظ كثيرا وقد يحمل على المعنى ايضا وهي تستعمل في الاستفهام والشرط والخبر وتعم
في الاول وليس لا محالة تقول في الاستفهام من في هذه الدار فيقال زيد وبكر وخالد تعدّ فيها الى ان تاتي الى آخرهم
وفي الشرط من زارني فله درهم فكل من زاره استحق العطاء وتعم في بعض مواضع الخبر ففي قوله من زارني فاعطيه
درهما يستحق كل من زاره العطية وقيل يكون خاصة تقول زرت من اكرمني وتريد واحدا بعينه لكنها في الاولى
تعم عموم الانفراد وفي الخبر عموم الاشتمال حتى يستحق كل من زاره العطية في موضع الشرط ولو قال اعط من في هذه
الدار درهما استحق الكل درهما وتحتمل الخصوص اي في بعض مواضع الخبر كما قلنا فلكن تستعمل في العموم اكثر
مما تستعمل في الخصوص الا ترى الى قوله عليه السلام من دخل دار ابي سفيان فهو آمن فان المراد منه العموم وكذلك
السامعون فهموا منه العموم حتى تسارعوا الى الدخول فعلم ان الاصل فيها العموم **ولا يقال** انه للخصوص ولكن
اتّصف بالدخول فصار عاما لانه ضرب من الاجتهاد وهم ليسوا من اهل الاجتهاد ومع ذلك فهموا منه العموم
ولهذا لو قال رجل من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤوا اعتقوا بخلاف ما لو قال الآخر من شئت من عبيدي عتقه
فاعتقه فللآخر ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة لان المولى جمع بين كلمة العموم والتبعيض فصار
الامر متناولا بعضا عاما فاذا قصر عن الكل بواحد كان عاملا بهما وكلمة من تحتمل الخصوص وعندهما له
ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتمييز مثل قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان كما في المسئلة الاولى
وكذلك كلمة ما عامة في جميع ذوات ما لا يعقل وصفات من يعقل قال الله تعالى لله ما في السموات وما في الارض
وقال اصحابنا فيمن قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان
الشرط ان يكون جميع ما في البطن غلاما اذ معناه ان كان حملك غلاما والحمل اسم للمجموع وفي احتمال الخصوص مثل
كلمة من لانها وضعت مبهمة كهي فلابهامها تقع على الواحد والاكثر وعلى هذا يخرج قول الرجل لامرأته طلقي نفسك
من الثلث ما شئت فعند ابي حنيفة لها ان تطلق نفسها واحدة او ثنتين وعندهما ثلاثا ايضا لما بينا في كلمة
من وتستعمل بمعنى من كما في قوله تعالى والسماء وما بناها اي ومن بناها وكذلك بمعنى ما كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على
بطنه ومنهم من يمشي على اربع وتستعمل كلمة ما في صفات من يعقل ايضا تقول ما زيد وما عمرو فيقال في جوابه
الكريم والفاضل كذا ذكره صاحب المفتاح **قوله** وكل للاحاطة الى آخره اعلم ان كلمة كل عامة لمعنى ما
دون صيغتها لانها للاحاطة ولكن على سبيل الافراد كانه ليس معه غيره فاذا قال لرجلين لكما علي الف درهم
عليه الف لهما ولو قال لكل واحد منكما يلزم عليه لكل واحد منهما الف وكانها ماخوذ من الاكليل الذي هو محيط
بجوانب الراس وهي لازمة الاضافة ولهذا لا يدخل الا على الاسماء فاذا اضيفت الى المعرفة يوجب احاطة
الاجزاء لعدم افرادها واذا اضيفت الى النكرة يوجب احاطة الافراد فيصدق قولنا كل رمان ماكول لان
جميع افراده ماكول ولا يصدق قولنا كل الرمان ماكول اذ قشره غير ماكول ولهذا لو قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق
يوجب عموم الافراد في تزوج كل امرأة وثبت عموم الافعال ضمنا فاذا وصلت بكلمة ما اوجبت عموم
الافعال ويكون عاملا في الفعل الذي يعمل بمنزلة الاسم الذي يقع بعد كل لان ما مصدرية وتصير الفعل معها في تاويل
المصدر فاذا قلت كلما تاتيني اكرمك معناه كل اتيان يحصل منك لي اكرمك لان كلا لازم الاضافة والفعل لا
يقع مضافا اليه فبالضرورة يدخلها ما لتصير الفعل في تاويل الاسم والمراد بالمصدر في هذا الموقع وقت

وقوع الفعل تقول اقوم مهنا ما دام زيد جالسا اي دوام جلوسه وتريد بالدوام وقت الدوام فكان معنى قولنا
كلما دخلت الدار فانت طالق كل وقت تدخلين فيها ولما في المعاني كلمة ما للجزا ضمت الى كل فصارت
اداة لتكرار الفعل ونصب كل على الظرف والعامل فيها الجواب وثبت عموم الاسماء فيها اي ضمن
عموم الافعال كما ثبت عموم الافعال ضمنا في عموم الاسماء وعلى هذا مسائل اصحابنا في قول الرجل كل
امرأة اتزوجها او كلما تزوجت امرأة فهي طالق ففي الاول يعم الاعيان دون الافعال
حتى لا يقع الطلاق في المرة الثانية على امرأة واحدة وفي الثاني يعم الافعال والاعيان جميعا
قوله وكلمة الجميع الى آخره اعلم ان كلمة الجميع عامة الا انها توجب الاحاطة على سبيل الاجتماع قصدا
بخلاف كلمة كل فانها توجب الاحاطة على سبيل الافراد كما بينا وكلمة من توجب العموم والاجتماع ولا توجب
الاحاطة قصدا **قوله** وفي كلمة كل يجب لكل رجل منهم النفل يعني اذا قال كل من دخل هذا الحصن
اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة يوجب لكل منهم النفل تاما ولو قال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل
عشرة بطل النفل لان الاول اسم لفرد سابق فلما قرنه بمن سقط عمومه وتعين احتمال الخصوص حملا
للمحتمل على المحكم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد ولو دخل العشرة فرادى كان النفل للاول خاصة
في الفصول الثلاثة لانه الاول من كل وجه وكلمة من تحتمل الخصوص فينظر الى القرينة ويعمل بها وكذا كل يحتمل
الخصوص وكلمة الجميع تحتمل ان يستعار لمعنى الكل لان كل واحد منها للجمع فيعمل به عند تعذر العمل
بالحقيقة وقد قامت الدلالة على ان الواحد يستحق النفل كالجميع لان النفل للتشجيع واظهار الجلادة
في قتال العدو بدليل قوله فلما استحق الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فيه اقوى **فان قيل**
هلا جعلت كلمة من بمعنى كلمة كل بطريق الاستعارة فيما اذا دخله جماعة فيكون لكل واحد منهم نفل او
بمعنى الجميع فيكون للكل نفل واحد **قلنا** لا يمكن ذلك لان كلمة من لا تدل على الاحاطة ولا على الاجتماع
والانفراد قصدا بل عمومها ضرورة ابهامها كعموم النكرة في موضع النفي فلا يكون له اشتراك مع كل واحد
منهما في المعنى الخاص الموضوع لكل واحد فلا يكون الاستعارة **فان قيل** في استعارة كلمة الجميع بمعنى
الكل جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو دخل فيه جمع اولا استحقوا النفل عملا بحقيقتها ولو دخل واحد فله
النفل ايضا عملا بمجازه **قلنا** ليس المراد كليهما بل المراد احدهما لان الشرط وهو الدخول اولا لا يوجد
الا في واحد او اكثر فان وجد في اكثر يعمل بحقيقتها وان وجد في واحد يعمل بمجازها وانما يلزم الجمع ان لو تصور
اجتماعهما وذلك غير ممكن كذا قيل ولقائل ان يقول في الارادة يلزم الجمع وان لم يتصور اجتماعهما في الوقوع
لان معنى الجمع بينهما في الارادة ان يثبت الحكم على تقدير وقوع كل واحد منهما بهذا المثال به وان لم يتصور اجتماعهما
في الوقوع **قوله** والنكرة في موضع النفي تعم اعلم ان النكرة في ذاتها خاصة اذ هي اسم وضع لفرد من افراد الجملة
الا انها تعم بدخول حرف النفي سواء دخل حرف النفي على نفسها كقولك لا رجل في الدار او على الفعل الواقع عليها
كقولك ما رايت رجلا وفي الوجهين ثبت العموم اقتضاء وضرورة وذلك لانه لما نفي رؤية رجل منكر فقد نفي رؤية
جميع الرجال ضرورة اذ لو راى رجلا واحدا يكون كاذبا في خبره بخلاف الاثبات فانه ليس من ضرورة اثبات رؤية
رجل منكر رؤية الكل ولان النص والاجماع يدلان على انها في النفي تعم فان اليهود لما قالوا ما انزل الله على بشر
من شيء رد الله تعالى قولهم بقوله قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ولو لم يفد الكلام الاول العموم لما كان
هذا ردا له واجمع اهل العلم ان كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد وانما صح ذلك لان لو كان نفي النكرة موجبا للعموم
ولا يقال قد يصح الاضراب عنه باثبات التثنية والجمع مثل ان يقول ما رايت رجلا بل رجلين او رجالا لانا
نقل عن سيبويه

ولو كان موجبا للعموم لما صح ذلك كما لو قيل ما رايت رجلا بل رجالا لا انا نقول لا نم صحة ذلك ولئن
سلمنا فنقول بقرينة الاضراب نفهم ان المراد نفي صفة الوحدة لا نفي الحقيقة كما لو قال ما رايت رجلا
كوفيا نفهم نفي رؤية هذه الحقيقة لا مطلق الحقيقة كذا هنا **قوله** والنكرة في الاثبات تخص الى
اخره اعلم ان النكرة في موضع الاثبات تخص عندنا لانها مطلقة والمطلق خاص عندنا لانه المتعرض
بالذات دون الصفات وعند الشافعي تعم لانها مبهمة تتناول افرادا حتى قال بعموم الرقبة
في قوله تع فتحرير رقبة في كفارة الظهار وقد خصت منها الزمنة بالاجماع فيخص الكافرة منها
بالقياس على كفارة القتل لان الكفارات جنس واحد وقلنا انها مطلقة لا عامة لانها تدل على
فرد معين تتناول واحدا لا بعينه على احتمال وصف دون وصف ولهذا لا يجب عليه الا
تحرير رقبة واحدة ولو كانت عامة لما خرج عن العهدة بتحرير رقبة واحدة واذا كان كذلك
لا يصح تقييده بالقياس لان تقييد المطلق نسخ وذا لا يجوز بالقياس واما عدم جواز الزمنة
باعتبار ان الرقبة اسم للبنية كما خلقها الله تع كذا ذكره في الصحاح اي لعضو الهالكة لغة والزمنة
هالكة لفوات جنس المنفعة فلم يتناولها اسم الرقبة مطلقا ولان التحرير المطلق هو الاعتاق
الكامل وذا لا يكون فيما هو هالك من وجه فلم يدخل الزمن في النص فكيف تخص **قوله**
واذا وصفت بصفة عامة تعم الى اخره اعلم ان النكرة اذا وصفت بصفة عامة تعم ضرورة
عموم الوصف ولئن كانت في نفسها خاصة كما ذكرنا ولهذا لو قال والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا
او والله لا اقربكما الا يوما اقربكما كان له ان يكلم جميع رجال الكوفة ولم يصر موليا في مسئلة الايلاء
لانه ح المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكنه القربان في كل يوم فعدمت فيه علامة الايلاء فلم يكن
موليا بخلاف ما لو قال الا رجلا او الا يوما بدون الصفة فان له ان يتكلم بواحد فقط سواء كان من الكوفة او من غيرها
حتى لو تكلم باثنين يحنث ويصير موليا بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك اليوم لانها في موضع
الاثبات اذ الاستثناء من النفي اثبات ويشكل هذا بقول الرجل والله لا اكلم رجلا كوفيا فانه يصير بارا
بتكلم رجل واحد منها ذكره محمد في الجامع الكبير مع انها وصفت بصفة عامة في موضع الاثبات ولم تصر
عاما فقيل في جوابه هذا في هذه الصورة بمعنى اخر وهو ان النكرة اذا لم يكن موصوفة فالاستثناء باسم الشخص
فيتناول مستثنى واحدا متشخصا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيخص لكل النوع
لصيرورته مستثنى كذا في جامع شمس الائمة قلت فهذا كلام حسن ولكن لا يندفع ما يرد نقضا
على هذا الاصل العام **قوله** ولهذا اي ولان النكرة تعم بالصفة العامة قال علماؤنا فيما اذا قال
رجل اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا لان ايا نكرة وقد وصفت بالصفة العامة وهي الضرب
تعم اعلم ان قوله اي تعرض فرد الكل غير معين ولذلك لزم ان يكون مضافا ابدا ولا يجوز اضافته الى الواحد
المنكر الا على تاويل الجمع واما الى المعرف فلا يقال اي الرجل الا اذا كان في معنى الجمع كقولنا اي التمر اكلت
افضل وانما جوز اضافته الى الواحد المنكر على تاويل الجمع ايضا فان قولك اي رجل معناه اي الرجال واذا
لم يكن هذا التاويل لم يجز اضافته الى اليه كذا في حاشية المفصل للمصنف وفي الصحاح اي اسم معرب
يستفهم به ويجازى بهمن يعقل وبمن لا يعقل وهو معرفة للاضافة فكان في اصل الوضع للخصوص
ويدل عليه قوله تع ايكم ياتيني بعرشها فان المراد الفرد من المخاطبين ولم يقل ياتوني كما قال
اي الرجال اتاك بصيغة الفرد في الاستفهام والشرط ان ايا ان كان معرفة بعد الاضافة

كما هو مذهب عامة اهل النحو وكما ذكره في الصحاح ولهذا لا يصلح مبتدأ ولكانت نكرة معنى لتناولها كل واحد
من احاد ما اضيف اليه ولهذا صح الاستفهام بها بعد الاضافة الى المعرفة فيتعم بالصفة كالنكرة وان كانت نكرة كما هو
مذهب صاحب التجهيز وغيره فيتعم ايضا بلا اشكال ولكن هذا الاصل غير مطرد فان الرقبة في قوله فتحرير رقبة
مؤمنة وصفت بصفة عامة ولم يتعم عندنا بل عمومها لوقوعه موقع الشرط وذلك من اسباب العموم في الاسماء المبهمة
لانها محتاجة الى الصلة فصار الفعل الذي جعل صلة لها هو الشرط فيتعم الفعل لضرورته شرطا **قوله**
واذا دخلت لام المعرفة الى اخره اعلم ان اهل الاصول اختلفوا في الاسم الذي دخلته لام التعريف لا للعهد
قال بعضهم ان ذلك يدل على ان الجنس مرادا لا على الاستغراق بل هو يحتاج الى دليل واليه ذهب بعض مشايخنا
المتاخرين وهو قول ابي علي الفسوي من ائمة اللغة قال القاضي ابو زيد وفخر الاسلام اللام اذا دخلت على الفرد
او الجمع يصير للجنس الا انه يتناول الكل بطريق الحقيقة والادنى بطريق الحقيقة ايضا وقال جمهور الاصوليين
وعامة اهل اللغة انه يوجبه العموم والاستغراق لان العلماء اجمعوا على اجراء قوله تع السارق والسارقة والزانية
والزاني وقوله والنخل باسقات وقوله ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا على العموم وكذا يقول العرب الفرس اعدى
من الحمار والاسد اقوى من الذئب ويراد به كل الجنس لا الفرد ولانه متى وجب صرفه الى الجنس لعدم المعهود ليحصل
التعريف وهو لم يحصل الا بالاستغراق وجب الصرف اليه لان ما دونه لا يتعرف به لانه لو صرف الى مطلق الجنس
بقيت الذوات مجهولة وما وراءها معلوم بدون اللام فصار وجود اللام كعدمها وذلك ابطال وضع اللغة مثبتا له
العهد اذا انعدم لا بد من صرف اللام الى الجمع ليحصل التعريف الا انه ينبغي ان يتناول الكل عند الاطلاق محتملا لما دونه
الى الادنى كما هو موجب سائر الفاظ العموم ولم يتناول الكل الا بالنية الا ان يقولوا لما ساوى الفرد الكل في الدخول
تحت اللفظ بطريق الحقيقة يرجح الفرد للتيقن وانصرف المطلق اليه واحتمل الكل وهذا ليس بقوي فان العام
عند عدم المانع يتناول الكل ويحمل عليه ولا يحمل على اخص الخصوص فلو كان ما دخل عليه اللام ينبغي ان يكون كذلك
وان لم يكن عاما لا يصح عد لام التعريف من دلائل العموم قال شيخنا العلامة علاء الدين عبد العزيز رحمه الله وفي الجملة لم
يتضح لي سر هذه المسئلة **قوله** حتى يسقط الى اخره اعلم ان اللام اذا دخلت على الجمع مثل النساء والرجال يصير
للجنس ويسقط اعتبار معنى الجمعية لانها للتعريف ولا عهد في اقسام الجموع ليمكن تعريفه باللام فحمل على الجنس
لامكان تعريفه باللام اذ الجنس معهود في الذهن وفيه رعاية معنى الجمعية ايضا اما في الخارج او في الذهن
اذ هو من الكليات فكان فيه عمل بالمعنيين واما لو بقي الجمع على حقيقته بعد دخول اللام يبطل معنى التعريف
بالكلية وهذا معنى قول الشيخ عملا بالدليلين **قوله** والنكرة اذا اعيدت الى اخره اعلم ان الاصل ان المعرفة
اذا اعيدت معرفة او نكرة والنكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان المعرفة للجنس والنكرة متناولة
لبعض فيكون داخلا في الكل لا محالة مقدما كانت النكرة او موخرا والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى
لان كل واحد متناوله للبعض فلا يلزم ان يكون الثانية عين الاولى ولان الثانية لو انصرفت الى الاولى لتعينت ضرب
تعيين بان لا يشاركها غيرها فيه فلا يبقى نكرة والامر بخلافه كذا ذكر شيخنا رحمه الله في شرح البزدوي وذكر المصنف
في شرحه ان المعرفة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عينها لم يبق نكرة وهذا اوضح بالنظر
الى الدليل مثاله قول الشاعر • صفحنا عن بني ذهل • وقلنا القوم اخوان • عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا •
وهذا الشعر يؤيد قول شيخنا ومثال الاول والرابع العسر واليسر المذكوران في قوله تع ان مع العسر يسرا الاية ومثال
الثالث قوله تع فعصى فرعون الرسول ومثال هذا الاصل من المسائل رجل اقر بالف مقيدا بصك ثم اقر به مقيدا
بذلك الصك فان اداء الصك على الشهود واقر بالف عند كل فريق منهم كان الثاني هو الاول فلزمه الف واحد

بالاتفاق ولو كان كل واحد من الاقرارين بكرة اي غير مقيد بصك والمجلس واحد كان الثاني غير الاول ايضا بالاتفاق ولكن خلاف المجلس
بحيلنا مكذلك عندهما لان العرف جار في تكرار الاقرار للتاكيد للحق بالزيادة في الشهود فيكون الثاني هو الاول بدلالة العرف
كما في مجلس واحد وعند ابي حنيفة كان الثاني غير الاول لانه اقر بالف منكر مرتين والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى
بخلاف ما اذا كان المجلس متحدا فان القياس ان يلزمه مالان ولكن في الاستحسان لا يلزمه لان للمجلس الواحد تاثيرا في جمع الكلمات
المتفرقات وجعلها في حكم كلام واحد **قوله** في الاصل المذكور نظر فانه قد ينعكس كما في قوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب
بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب الكتاب الثاني عين الاول ولكن ذكرا معرفين وقوله تعالى الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل
من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة الضعف الثاني عين الاول ولكن ذكرا منكرين وكذا القوة الثانية عين الاول
ولكن ذكرا منكرين **قوله** في جوابه ان الاصل مستقيم لانه قد يترك الاصل لتعذر العمل به في موضع وقد تحقق التعذر فيما ذكر فان
الكتاب الاول لما وصف بقوله مصدقا لما بين يديه وجعل الكتاب الثاني بيانا لا يمكن صرفه الى الاول وكذا لما لم يكن بعد
قوة الشباب قوة اخرى لا يمكن صرف الثانية الى غير الاولى للتعذر واما الضعف الثاني فهو غير الاول لامكان صرفه الى غير الاول
فان المفسرين قالوا الضعف الاول النطفة والضعف الثاني الطفولة ومعناه خلقكم من ماء ذي ضعف اي قليل وحقير
ثم جعل من بعد ضعف اي ضعف الطفولة قوة الشباب ثم جعل من بعد قوة الشباب ضعفا وشيبة اي عند الكبر **قوله**
وما ينتهي اليه الخصوص الى اخره اعلم ان التخصيص فيما هو جنس سواء كان فردا صيغة كالرجل او دلالة كالعبيد والنساء
والطايفة يجوز ان يبقى الواحد لان الجنس يطلق على الواحد حقيقة وفيما هو جمع صيغة ومعنى كعبيد ونساء او معنى لا صيغة
كقوم ورهط يجوز الى ان يبقى الثلاثة لان ادنى الجمع ثلثة باجماع اهل اللغة وهو قول ابن عباس واصحابنا
والشافعي وقال عمر وزيد ومالك وبعض اصحاب الشافعي اقل الجمع اثنان احتجوا بقوله تعالى هذان
خصمان اختصموا وقوله وداود وسليمان الى قوله وكنا لحكمهم شاهدين وقوله تعالى في قصة موسى وهارون
انا معكم مستمعون وبقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وفي الوصايا والمواريث جعل الاثنين
كالجماعة ويستعمل الاثنان في اللغة استعمال الجماعة فيقال نحن فعلنا في الاثنين كما في الثلاثة ولا
خلاف ان الامام يتقدم على الاثنين والتقدم سنة الجماعة ولنا قوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان
شيطانان والثلاثة ركب والركب اسم للجماعة فقد فصل بين التثنية والجمع في الحكم ولان اهل اللغة
اجمعوا على ان الكلام ثلثة اقسام وحدان وتثنية وجمع ولكل واحد صيغة على حدة فدل ان التثنية غير
الجمع ولانا اختصا بصيغة على حدة كما لم يوضع لما زاد على الثلاثة صيغة على حدة ولان الجمع ينعت بالثلاثة
فما فوقها يقال رجال ثلثة ولا يقال رجال اثنان واجمعوا ان الامام لا يتقدم على الواحد ولو كان الاثنان
جمعا لتقدم ان الامام من الجماعة **قوله** وقوله عليه السلام الاثنان الى اخره جواب عن كلمات الخصم يعني هذا الحديث
محمول على المواريث والوصايا حتى كان للبنتين الثلثان كالثلث او محمول على سنة تقدم الامام يعني ان الامام يتقدم
على الاثنين كما يتقدم على الثلاث لاحراز فضيلة الجماعة اذ هو مبعوث لتعليم الاحكام لا لبيان اللغات على ان هذا
الخبر لا يصح من جهة النقل كذا ذكره الجصاص وغيره واما الجواب عن المواريث والوصايا ان استحقاق الاثنين
والثلثين ليس بالنص الوارد بصيغة الجمع وهو قوله فلهن ثلثا ما ترك بل بقوله فان كانتا اثنتين فلهما
الثلثان فانه ثبت للاختين ثلثا المال بصريح هذا النص وقد ثبت بدلالة قوله فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا
ما ترك فعرفنا ان للاثنين حكم الجمع في الاخوات مع ان قرابتهما متوسطة اذ هي قرابة مجاورة فلان يثبت للبنتين
الثلثان مع ان قرابتها قريبة اذ هي قرابة جزئية كان اولى والوصية تبتني على الارث ايضا لانها اخت الميراث
من حيث ان كل واحد خلافة تثبت بعد الموت فالحقت به واما الجواب عن الايات فان الخصم يطلق على

الواحد والمراد بالاية الثانية حكمهما مع الجمع المحكوم عليهم وبالثالثة موسى وهرون وفرعون واما قولهم نحن فعلنا
فيجوز ان الواحد فعلنا كذا وهذا لا يدل على ان اسم الجمع يتناول الفرد حقيقة واما الامام انما يتقدم على الاثنين لان الامام
في عدد الجمع محسوب من الجماعة لان الامام ليس بشرط لصحة اداء سائر الصلوات سوى الجمعة فاذا كان معه اثنان
كملت الجماعة فثبت حكمها وهو تقدم الامام **قوله** واما المشترك اي المشترك فيه ان المفهومات مشتركة والصيغ
مشترك فيها فقوله على سبيل البدل احتراز به عن الشيء فانه يتناول افرادا مختلف الحقيقة لكن على سبيل الشمول
يعني من حيث انها مشتركة في معنى واحد وهو الوجود وعلى العلاث ليس بشرط في الاشتراك بل يثبت الاشتراك
بين المعنيين كالقرء للحيض والطهر والقروء بضم القاف وفتحها اعلم ان الاشتراك على خلاف الاصل لانه يخل بالفهم
في حق السامع والمقصود من وضع الالفاظ الافهام ولهذا لو دار اللفظ بين الاشتراك وعدمه كان الاغلب على الظن
عدمه وسبب وقوعه اما غفلة الواضع ان كانت اللغات اصطلاحية كما قال ابو هاشم او اختلاف الواضعين
او القصد الى تعريف الشيء لغيره مجملا غير مفصل اذ هو قد يكون مقصودا في بعض الاحوال كالمفصل وان كانت
توقيفية كما ذهب اليه الاشعري وابن فورك فالابتلاء كما في انزال المتشابه **قوله** وحكم التوقف فيه
يعني يتوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم سوى ان المراد حق حتى يقوم دليل الترجيح لانه لا عموم له كما بين
فكان الثابت به احد مفهوماته غير عين عند السامع من غير ترجيح لاحدهما على الباقي فيجب التوقف ولكن بشرط
التامل كما تامل علماؤنا في لفظ القرء فوجدوا اصل هذا التركيب دالا على الجمع يقال قرأت الشيء قرآنا اي جمعته
وعلى الانتقال ايضا يقال قرأ النجم اذا انتقل وحقيقة الاجتماع في الدم لانه هو المجتمع في الرحم وكذا حقيقة
الانتقال في الحيض لان الطهر اصل والحيض عارض والانتقال يتحقق من الاصل العارض فكان هذا الاسم اولى بالحيض
فقالوا المراد من القرء في الاية الحيض دون الاطهار وهذا انما يستقيم اذا ثبت ان القرء بمعنى المفعول اي بمعنى المجتمع
اما اذا كان بمعنى الفاعل اي الجامع فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم فكان الطهر احق به واطلاقه
على الحيض بشبهة المجاز وكذا الانتقال يكون من الطهر الى الحيض ومن الحيض الى الطهر لان المراد بالطهر الطهر الشرعي
لا انتقال ان الطهر اصل المنتقل عنه فكان اولى بهذا الاسم ولكن للخصم ان يمنع ان الطهر الشرعي اول المنتقل عنه لتوقفه
على الحيض واستدلوا ايضا بالاثر وهو ما روي عن النبي عليه السلام او عن بعض الصحابة طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان
على ان المراد منه الحيض لان اثر الرق في تنصيف ما ثبت في حق الحر دون التبديل فعلم ان الثابت في حق
الحرة الحيض لا الاطهار **قوله** ولا عموم له اعلم ان عند الشافعي والباقلاني وجماعة من المعتزلة يجوز
ان يراد بالمشترك كل واحد من معنييه او معانيه بطريق الحقيقة اذا صح الجمع بينها وعند بعض اصحاب
الشافعي يجوز اطلاقه عليها مجازا لا حقيقة وعند اصحابنا وبعض المحققين من اصحاب الشافعي وجميع اهل
اللغة وابي هاشم وابي عبد الله البصري من المعتزلة لا يصح ذلك حقيقة ولا مجازا فمن جوز تمسك بقوله تعالى ان الله
وملائكته يصلون على النبي اريد به معنيان مختلفان لان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ولان الاصل
في الاطلاق الحقيقة ومن جوز ذلك مجازا لا حقيقة قال لا يسبق المجموع الى الفهم عند اطلاق المشترك بل يسبق
احد مفهوميه على سبيل البدل فيكون حقيقة في احدهما فلو اطلق عليهما كان مجازا لكونه مستعملا في غير ما وضع له
العلاقة وهي الكلية والجزئية **وجه** قول العامة انه لم يكن موضوعا للمجموع فلا يجوز استعماله فيه حقيقة وان
كان موضوعا للمجموع وهو موضوع لكل فرد ايضا فاللفظ دائر بين كل فرد وبين المجموع فيكون الجزم بافادته للمجموع
دون كل فرد ترجيحا بلا مرجح كذا قيل ولانه لو اريد منه المجموع لا يتحقق مقصود الواضع وهو الابتلاء او التعريف الاجمالي
لانه يصير معلوما ح ولان الامة اجمعت على ان لا عموم لقوله تعالى ثلاثة قروء بل المراد منه الحيض او الاطهار واما تمسكهم بالاية

فضعيف لانه يجوز ان يراد من الصلوة العناية بامر الرسول اظهارا لشرفه فتعم الرحمة والاستغفار او يقدر في الاية ان الله
يصلي وملائكته يصلون واما قولهم يجوز ذلك مجازا تسمية للجزء باسم الكل ففاسد لعدم الاتصال بين المجموع وبين كل واحد
من الافراد بوجه لا من حيث الوجود ولا من حيث كونه مفهوم اللفظ لان كونه من مفهومات اللفظ لا يتوقف على كون
الاخر مفهوما منه فلا يكون بينهما علاقة بوجه كذا قيل ولهذا قلنا لو اوصى رجل بثلث ماله لمواليه وله موال اعتقوه
وموال اعتقهم يبطل الوصية لانه مشترك بين الاعلى والاسفل ويحتمل ان يراد كل واحد منهما فيبطل لجهالة الموصى له
قوله واما المأول فكأنه يتقيد بقوله من المشترك وبغالب الرأي وهما ليسا بلازمين فانه ذكر في الميزان
والتقويم ان الخفي والمشكل والمجمل اذا زال الخفاء عنها بخبر الواحد يسمى ماولا وكذا الظاهر والنص اذا حملا على
بعض وجوههما يصيران ماولا ومع هذا عدم التقييد في المجموع لا ان يحمل المشترك على المشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء
او احتمال وغالب الراي على دليل ظني فح يدخل فيه جميع اقسامه ونصير بعد هذا الكلام الماول ما ترجح ما فيه خفاء بدليل
ظني واحترز به عن المفسر فان الدليل المرجح اذا كان قطعيا يسمى ذلك مفسرا ويحتمل ان يكون هذا التعريف للماول
الذي من المشترك لا المطلق لان هذا الماول من اقسام الصيغة دون غيره ثم قيل انما دخل الماول في اقسام النظم صيغة
مع ان المراد يتبين فيه بالراي لان الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى كالحكم في
المنصوص عليه يضاف الى النص وان كان في غيره يضاف الى العلة وهذا مشكل لان هذا القسم في بيان دلالة اللفظ نفسه
على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر اخر ولهذا غايروا الاقسام الاخر لان في تلك الاقسام انضم الى دلالة الصيغة معنى اخر
انفصل به كل قسم عن غيره فح لا يستقيم جعل الماول من هذا القسم كما لا يستقيم جعل الظاهر والنص في الحقيقة والمجاز
من هذا القسم وان كان الحكم ثابتا بالنظم لانضمام معنى اخر اليها وهو التركيب والاستعمال **قوله** وحكمه اي وحكم الماول
وجوب العمل على احتمال السهو كما يجب بخبر الواحد والقياس لان التاويل ان ثبت بالراي فلا حظ له في اصابة
الحق حقيقة وكذا ان ثبت بخبر الواحد لانه دليل ظني فيكون الثابت به ظنيا **قوله** واما الظاهر فكذا المراد
من الظاهر هو المصطلح ومن قوله ظهر المراد منه الظهور اللغوي وهو الوضوح والانكشاف فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه
قوله بصيغته اي بسماعها اذا كان من اهل اللسان واحترز به عن الخفي والمشكل فان ظهور المراد فيهما يتوقف
على امر اخر بعد السماع **قوله** وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه لا خلاف انه موجب للعمل وانما الخلاف في انه
يوجب الحكم على سبيل القطع او الظن فعند العراقيين والقاضي ابي زيد ومتابعيه انه يوجب الحكم قطعا عاما
كان او خاصا وعند الشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ ما وراء النهر وعامة الاصوليين حكمه وجوب العمل
بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعا ووجوب اعتقاد ان ما اراد الله تعالى منه حق وكذا حكم النص والعام عندهم
لاحتمال الخصوص واحتمال المجاز ومع الاحتمال لا يثبت القطع وعندنا لا عبرة للاحتمال البعيد وهو الذي لا
يدل عليه قرينة لان الناشئ عن ارادة المتكلم وهو امر باطن لا يوقف عليه ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع
كذا قيل وفيه بحث قد ذكرناه في العام **قوله** واما النص فكذا ذكر عامة الشارحين للمنتخب
والبزدوي ان قصد المتكلم شرط في النص وعدم القصد في الظاهر قالوا في الفرق لو قيل رايت فلانا حين جاءني
القوم كان قوله جاء القوم ظاهرا في مجيء القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا
في مجيء القوم لكونه مقصودا بالسوق قيل هذا كلام حسن ولكنه مخالف لعامة كتب الاصول فان شمس الائمة
والقاضي ابا زيد وصدر الاسلام والسيد الامام ابا القاسم وغيرهم ذكروا في اصولهم ان الظاهر ما يعرف المراد منه
من غير تامل مثاله قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم وقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا وقوله فاقطعوا وما فرقوا في
ايراد النظائر بين ما كان مسوقا او لم يكن فثبت ان عدم السوق في الظاهر ليس بشرط ولهذا لم يذكر احد من الاصوليين

في تحديد الظاهر بهذا الشرط ولو كان مسطورا البتة لما غفل عنه الكل والمراد بازدياد وضوحه على الظاهر ان يفهم
منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سباقا او سياقا تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كبيان
العدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى الاية فان العدد لم يفهم بدون اقتران مثنى وثلاث بها ويؤيده ما قال
شمس الائمة في اصوله واما النص فما يزداد بيانا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا
بدون تلك القرينة واليه اشار القاضي الامام ابو زيد وصدر الاسلام وغيرهما في معنى قوله بمعنى من المتكلم اي المعنى الذي
ازداد وضوح النص على الظاهر غرض المتكلم الذي يعلم بقرينة ولكن ليس في اللفظ ما يدل عليه وضعا وهذا معنى قول
الشيخ لا في نفس الصيغة **قوله** على احتمال تاويل هو في حيز النفي اي فلا يخرجه عن القطع كما في الخاص **قوله**
واما المفسر فكذا اي المفسر كلام ازداد وضوحه على النص على وجه لا يبقى فيه احتمال تاويل ان كان خاصا وتخصيص
ان كان عاما كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر في سجود الملائكة ولكنه يحتمل التخصيص وارادة
البعض فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال وصار نصا ولكنه يحتمل التاويل والحمل على التفرق فبقوله اجمعون
انقطع ذلك الاحتمال وصار مفسرا وحكمه اي وحكم المفسر وجوب العمل على طريق القطع مع احتمال النسخ **قوله**
واما المحكم فالحكم ضد من احكم بمعنى امتنع او امن اي امتنع المعنى الذي اريد بالمفسر عن النسخ فظهر بذلك ان المحكم غير
قابل للنسخ وهو قول العامة ... ومنهم من شرط كونه غير قابل للنسخ وقال هو ما لا يحتمل الا وجها واحدا والاصح
هو الاول لان ماخذه يدل على انه لا يقبل النسخ يقال بناء محكم اي مامون عن الانتقاض وقيل ماخوذ من قولهم احكمت فلانا
عن كذا اي منعته ومنه حكمة الفرس لانها تمنعه من العناد والمحكم ما يمتنع عن ان يرد عليه النسخ والتبديل ثم انقطاع
احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كالايات الدالة على وجود الصانع وصفاته والاخبارات
ويسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي لوفات النبي عليه السلام ويسمى هذا محكما لغيره وقوله كقوله احل الله البيع
وحرم الربوا نظير الظاهر والنص فانه ظاهر في اباحة البيع نص في بيان التفرقة لانه سيق الكلام لاجل التفرقة
بدليل سباق الاية وهو قوله تعالى انما البيع مثل الربوا وقوله فسجد الملائكة نظير المفسر وقوله ان الله بكل شيء عليم نظير المحكم
قوله ويظهر التفاوت عند كذا اعلم ان كلا واحدا من الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم قطعا
عند الاكثر ولكن يظهر التفاوت في موجب هذه الاقسام عند التعارض حتى يترجح النص على الظاهر والمفسر عليهما
والمحكم على الكل وهذا معنى قول الشيخ ليصير الادنى متروكا بالاعلى مثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى واحل
لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الاية فان الاول ظاهر عام في اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضي
بعمومه جواز نكاح ما وراء الاربع والثاني نص يقتضي اقتصار الجواز على الاربع فيتعارضان فيما وراء الاربع
فيترجح النص ويحمل الظاهر عليه ومثال التعارض بين النص والمفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة
وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص لكنه يحتمل التاويل اذ اللام يستعار للوقت والثاني
لا يحتمله فيكون مفسرا فيرجح ويحمل الاول عليه ومسالة من المسائل ما قال علماؤنا فيمن تزوج امراة الى شهر انه متعة
لا نكاح لان قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة قائم وقوله الى شهر مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح
اذ النكاح لا يحتمل التاقيت بحال فيرجح المفسر ويحمل النص عليه فكان متعة لا نكاحا ونظير تعارض المفسر مع
المحكم ما وجد في النصوص وذكر في بعض الشروح نظيره قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله تعالى ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر في قبول شهادة العدول فان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء ولا
يحتمل معنى اخر والثاني محكم في عدم قبول شهادة المحدود في القذف اذا تاب لان التابيد ينفي به فيترجح
على المفسر ولكن هذا ليس بقوي فان الاول ليس بمفسر لان المفسر ما لا يحتمل شيئا سوى مدلوله الا النسخ
وقوله واشهدوا الاية يحتمل الايجاب والندب ويتناول باطلاقه العبد والاعمى وليسا بمرادين بالاجماع فكيف

يسمى مفسرا مع الاحتمال مع انه لا يلزم من صحة الاشهاد القبول فان شهادة العميان والمحدودين في القذف صحيحة حتى ينعقد النكاح بشهادتهم وان لم يقبل شهادتهم **قوله** واما الخفي فكذا اعلم ان للاقسام الاربعة اضدادا تقابلها فضد الظاهر الخفي وضد النص المشكل وضد المفسر المجمل وضد المحكم المتشابه وانما بين القسم المقابل لتوضيح الاقسام المذكورة كما قيل وبضدها تتبين الاشياء وهذا القسم لا يقابل بعضها بعضا فاحتاج الى بيان ما يقابله بخلاف الاقسام الاخر فان المضادة بينها ثابتة في انفسها كالخاص مع العام والحقيقة مع المجاز فان قيل لا يخلو من ان يكون القسم المقابل خارجا عن قسم البيان او داخلا فيه فان كان داخلا يلزم ان يكون القسم الثاني في وجوه البيان وهي ثمانية وان كان خارجا يلزم ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة وقد ذكرتم اربعة قلنا انه داخل في قسم البيان ولكن لم يعد من وجوه البيان بجانبه لان المقصود من ذكر الاقسام المقابلة تتميم بيان الاقسام المذكورة الاربعة فيكون الاقسام المقابلة تبعا لها في البيان فلذلك لم يعدها بالذكر **قوله** بعارض غير الصيغة يعني صيغة الكلام ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعه اللغوي لكن خفي بالنسبة الى محل بسبب عارض في ذلك المحل كاية السرقة فانها ظاهرة في ايجاب القطع في حق كل سارق لم يختص باسم اخر وخفية في حق الطرار والنباش بعارض فيهما وهو اختصاصهما باسم اخر يعرفان به فان اختلاف الاسم يدل على اختلاف المعنى على ما هو الاصل فيبعدا عن اسم السرقة بخصب الا في حقهما واشتبه الامر لان اختصاصهما باسم اخر لنقصان في فعل السرقة او زيادة فيه فتاملنا في السرقة فوجدنا معناها في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطرار وزيادة فان السارق سارق عين الحافظ الذي قصد حفظه ولكن انقطع حفظه بعارض نوم او غيبة والطرار سارق العين التي ترصدت للحفظ مع الانتباه والحضور لعارض غفلة فكان فعله اتم سرقة واكمل حيلة فعرف ان اختلاف الاسم لزيادة في فعله فيثبت القطع في حقه بالطريق الاولى واما النباش سارق عين من يحكم عليه ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصد الى حفظه من المارة ليلا يطلعوا على خيانته فتبدل الاسم في فعله باعتبار نقصان للحرز والمالية جميعا فلا يمكن الحاقه بالسارق لان الحد لا يثبت بمثل هذا التعدية وهذا مع قول الشيخ وحكمه النظر ليعلم ان خفاءه لكذا **قوله** واما المشكل فكذا اي المشكل هو الذي اشتبه المراد منه لدخوله في اشكاله وامثاله على وجه لا يعرف المراد الا بدليل يتميز به من بين سائر الاشكال وقوله هو الداخل في اشكاله اشارة الى ماخذه فان المشكل ماخوذ من قولهم اشكل على كذا اي دخل في اشكاله وامثاله قوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم اشتبه معنى انى للسامع انه بمعنى كيف او بمعنى اين لانه يستعمل بمعنيين قال الله تعالى انى لك هذا اي من اين لك وقال تعالى انى يكون لي غلام اي كيف فعرف بعد الطلب والتامل انه بمعنى كيف بقرينة الحرث وبدلالة حرمة القربان في الاذى العارض وهو الحيض ففي الاذى اللازم اولى وقيل ان من نظائره قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر ولا يعرف ان يوجد ليلة القدر في كل اثني عشر شهرا فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه بثلث وثمانين مرة فكان مشكلا وبعد التامل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر وكذلك قوله عليه السلام من قرأ يس كان كمن قرأ القران عشر مرات يؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه فبعد التامل عرف ان معناه كمن قرأ القران عشر مرات بدونها لا معها **قوله** وحكمه كذا المراد من الطلب ان ينظر السامع اولا في مفهومات اللفظ جميعا فيضبطها ثم يتامل في المراد منها كما لو نظر في انى فوجد ما يشترك بين معنيين لا ثالث لهما وهذا هو الطلب ثم تامل فيهما فوجدها بمعنى كيف في هذا الموضع لما ذكرنا فيقتضي التعميم في الاوصاف اي كيف شئتم سواء كانت قاعدة او مضطجعة او على الجنب بعد ان يكون المأتي واحدا **قوله** واما المجمل فكذا المراد من ازدحام المعاني توارد ما على اللفظ من غير رجحان لاحدها والتوارد قد يكون باعتبار الوضع كما في المشترك اذا انسد فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام كالربوا والصلوة والزكوة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا قبل التفسير وقوله المعاني ليس بشرط لصيرورته مجملا لان المشترك بين معنيين اذا انسد فيه باب الترجيح يصير مجملا وقيل قوله فازدحمت فيه المعاني زايد في التحديد اذ يكفيه ان يقول ما اشتبه المراد منه اشتباها لا يدرك الا بالاستفسار من المجمل كما قال شمس الائمة وقيل في جوابه لما حصل المراد وهو فهم المعنى لا ضرر في زيادة الكشف وبيان سبب الاشتباه **قوله** وحكمه كذا اي حكم المجمل التوقف فيه في حق العمل واعتقاد حقية المراد به الى ان ياتيه البيان فاذا لحقه البيان وجب العمل به على حسب تفاوت درجات البيان

فان كان شافيا قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار المجمل به مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة صار مؤولا وان لم يكن البيان شافيا خرج عن حيز الاجمال الى الاشكال فيجب الطلب والتامل بعد ذلك كبيان الربوا بحديث الوارد في الاشياء الستة فان الربوا محلى باللام المستغرق لجميع انواعه والنبي عليه السلام بين الحكم في الاشياء الستة من غير قصر لانعدام كلمات القصر وانعقد الاجماع ايضا ان الربوا غير مقتصر عليها فصار ما وراءها مشكلا فيها وبقي فيما وراءها غير معلوم كما كان قبل البيان الا انه لما احتمل ان يوقف على ما وراءها بالتامل في هذا البيان نسميه مشكلا فيه كذا قيل **قوله** كالصلوة والزكوة فانهما وضعا للدعا والنماء وما هو مراد من الآية الاجماع بل زيد في الشرع اوصاف فيستفسر اولا ثم يطلب المراد ثم يتامل ليظهر المكمل من المتقوم وهذا لان تفسير الصلوة بفعل النبي عليه السلام وهو مصلي وراعى الفرائض والواجبات والسنن فلا بد من التامل ليمتاز البعض عن البعض ولهذا وقع الاختلاف فيها قديما وحديثا حتى جعل البعض فريضة والبعض واجبا وكذا البيان في الزكوة ورد بقوله عليه السلام في كل مائتي درهم خمسة فطلبت المعنى الذي لاجله وجبت الزكوة وهو ملك النصاب مطلقا لم يصفه بالنماء او لوصفه الفراغ من الدين وغير ذلك مما نفسره بعداده **قوله** واما المتشابه فكذا فيه المحكم المتشابه لان المحكم لما كان في غاية الظهور بحيث امن من النسخ كان المتشابه الذي بلغ في الخفاء نهاية بحيث انقطع رجاء البيان عنه في مقابلته وحكمه اي حكم المتشابه اعتقاد اي نعتقد فيه على الابهام ان ما اراد الله تعالى منه حق ونتوقف فيه قبل الاصابة اي قبل يوم القيمة فانه يوقف على المراد منه في الاخرة على ما قيل لان انزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء في الاخرة اعلم ان ما ذكر من تفسير المتشابه فانه انقطع رجاء بيانه مذهب عامة الصحابة والتابعين وعامة اهل السنة من اصحابنا واصحاب الشافعي بناء على ان الوقف على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله واجب وقال اكثر المتاخرين وعامة المعتزلة ان الراسخ يعلم تاويل المتشابه والوقف على قوله والراسخون في العلم لا على ما قبله قالوا لو لم يكن للراسخين حظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقولوا امنا به لم يكن لهم فضل على الجهال ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرونها ويأولون كل اية ولم نرهم وقفوا عن شيء ولان انزال القران لانتفاع العباد فلو لم يعلمه غير الله للزم للطاعن فيه مقال ولزم منه الخطاب بما لا يفهم ولم يبق فيه فائدة وقالت العامة ان الوقف على قوله الا الله واجب والراسخون ثناء مبتدأ مدحهم الله تعالى عليهم بالايمان والتسليم بدليل قراءة ابن مسعود ان تاويله الا عند الله وقراءة ابي وابن عباس في رواية طاوس عنه ويقول الراسخون في العلم وبان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تاويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا وقد روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت تلا رسول الله عليه السلام هذه الاية وقال اذا رايتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذروهم امر بالحذر مطلقا عمن اتبع سواء اتبع لابتغاء الفتنة او لغيره فيتناول الجميع والحكمة في انزال المتشابه ابتلاء العقل لان في تكليف الاحكام ابتلاء العاقل وله في تفهم معانيها وحكمها مفزع الى العقل فلو لم يبتل العقل لاستمر العالم في ابهة العلم على المرودة وما انقاد لتذلل العبودية والحكيم اذا صنف كتابا ربما اجمل فيه اجمالا ليكون موضع جثوة التلميذ لاستاذه انقيادا فلا يكرم باستغنائه بداية منه وارشادا فالمتشابه هو موضع جثوة العقول لباريها استسلاما واعترافا بقصورها كذا في غير المعاني **قوله** كالمقطعات في اوائل السور اي المتشابه مثل المقطعات في اوائل السور اي الحروف المقطعة التي يجب ان ينطق في التكلم كل حرف منها عن الباقي مثل الم وغيرها ثم قيل هي من المتشابهات فيجب الايمان بها ولا يطلب فيها التاويل وقيل هي من السر الملائكة التي يفهم بعضهم من بعض وقيل انها ليست بمتشابهة بل هي من جنس التكلم بالرمز فيحتمل التاويل بحيث لا يرده العقل والشرع بدليل تاويل بعض الصحابة مثل ابن عباس وغيره من غير رد وانكار عليهم من الباقين ولما كان القول الاول اكثر اختاره المصنف وتابع فيه فخر الاسلام **قوله** واما الحقيقة فكذا الحقيقة اما فعيلة بمعنى فاعل من حق الشيء يحق اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت الشيء احقه اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة في موضعها الاصلي والتاء للتانيث اذا كانت بمعنى الاول ولشبه التانيث وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية كالنطيحة اذا كانت بالمعنى الثاني لان النقل ثان كما ان التانيث ثان ثم ان الحقيقة على ثلثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية والسبب في انقسامها هذا ولا يستراب في انقسام المجاز الى هذه الثلاثة فان الصلوة المستعمل مثلا مجاز شرعي وان كانت حقيقة لغوية والدابة المستعملة في كل ما يدب مجاز عرفي وان كانت حقيقة لغوية واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد بالوضع في تعريف الحقيقة والمجاز في الدعاء مطلق الوضع وهو تعيين اللفظ بازاء المعنى ليدخل فيه الاقسام الستة ولفظ الحقيقة يطلق على

اللفظ المستعمل في موضوعه بطريق الاصالة وقد يطلق على المعنى الذي وضع اللفظ له بطريق المجاز اطلاقا شايعا وقد يطلق على ذات الشيء والمراد هنا الاول وهو قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز **قوله** واما المجاز فكل اسم اريد به غير ما وضع له لاتصال بينهما معنى او ذاتا والمجاز مفعل بمعنى فاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدي اذ اصله مجوز فعلت الواو المفتوحة الفا كمقول ومقول ومقوم في مقال ومقام وسمي به لان اللفظ اذا استعمل في غير موضوعه فقد تعدى موضعه والمراد من قوله لمناسبة الاتصال وهو اما صورة كما في تسمية المطر سماء في قولهم ما زلنا نطأ السماء حتى اتيناكم اي في طين بسبب المطر فان السماء اسم للسحاب ولكل ما علاك واظلك والمطر ينزل من السحاب فكان بينهما اتصال صورة لا معنى اذ لا مناسبة بينهما في المعنى واما معنى كما في تسمية الشجاع اسدا والمراد بالمعنى المعنى الخاص المشهور اذ لو لم يكن كذلك لما صحت الاستعارة حتى لم يجز تسمية شخص اسدا باعتبار معنى الحيوانية ولا تسمية الابخر والمحموم اسدا لعدم شهرة الاسد بهذين الوصفين ولو كان من لوازمه بالوصف الخاص المشهور وهو الشجاعة فصح استعارة اللفظ بهذا المعنى للشجاع وهذا لان الاستعارة لو جازت بكل معنى لم يبق للكلام حسن ولم يبق للفصيح الماهر بفنون الكلام وطرق الفصاحة فضل على غيره **قوله** وحكمه اي وحكم المجاز وجود ما استعير له اي ثبوت ما استعير له خاصا كان او عاما وقال الشافعي لا عموم له لانه ضروري اي يصار اليه ضرورة توسعة الكلام وهذه الضرورة ترتفع بدون اثبات حكم العموم فلا يصار اليه كما في المقتضى عندكم ولكنا نقول المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل صاحبه في احتمال العموم والخصوص وعموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة والا لما وجدت حقيقة الا ولن يكون عاما ولا من علامة بل لدليل زائد النحو به مثل الواو والنون او الالف والتاء في قوله مسلمون ومسلمات او اللام فيما لا معهود فيه او غير ذلك مما تقدم ذكره في الفاظ العموم فاذا وجد ذلك الدليل في المجاز وجب القول بعمومه اذ كان المحل قابلا كما في الحقيقة وما ذكر الخصم انه ضروري باطل فانا نجد الفصيح من اهل اللغة القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنه الى المجاز لا لضرورة وحاجة والدليل عليه ان القرآن في اعلى رتب الفصاحة وارفع درجة البلاغة والمجاز موجود فيه حتى علا عن عجيب بلاغته قوله تعالى واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وان لم يكن للذل جناح وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى والله تعالى عن العجز والضرورة فثبت انه ليس بضروري ولا يقال المقتضى ضروري عندكم ومع ذلك موجود في القرآن لانا نقول الضرورة في المقتضى راجعة الى السامع فانه ثبت ضرورة تصحيح الكلام في حق السامع بخلاف المجاز فانها فيه راجعة الى المتكلم كما قلنا انه لتوسعة الكلام فجاز ان يوجد في القرآن دون المجاز في قوله وقد كثر في كتاب الله تعالى اشارة الى رد قول من انكر وجود المجاز في القرآن من الروافض واهل الظاهر متمسكين بان المجاز كذب بدليل انه يصدق نافيه واذا صدق نفيه كان اثباته كذبا فيمتنع في كلام الله تعالى وبما ذكرنا انه ضروري والله تعالى منزه عنها وبانه لو كان واقعا في القرآن لصح وصفه تعالى بكونه متجوزا لصدور الكلام بالمجازية والامر بخلافه وكل ذلك فاسد لانه موجود في القرآن بحيث لا وجه الى انكاره وقولهم المجاز كذب وهم لان كذبه انما يلزم ان لو كان النفي والاثبات للحقيقة كقولنا ما هو اسد هو ليس باسد بطريق الحقيقة اما لو كان احدهما بالحقيقة والآخر بالمجاز فلا يلزم الكذب وانما لم يصح وصفه تعالى بكونه متجوزا لان اسماء الله تعالى توقيفي **قوله** ولهذا جعلنا لفظ الصاع اي ولان العموم يجري في المجاز جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فيما يحله لا خلاف ان حقيقة الصاع ليست بمراده فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما يراد ما يحله مجازا بطريق اطلاق اسم المحل على الحال ثم انه جنس محلى بلام التعريف فيستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره كما لو كان على حقيقته فيدل بعبارته وعمومه على حرمة الربوا في غير المطعوم كالجص والنورة كما في المطعوم وباشارته على ان الكيل هو العلة لانه لما صار المجاز ولا ما كال بالصاع بما يكال بالصاعين او لا مكيلا بمكيلين علم ان الكيل هو العلة وابى الشافعي عموم هذا الحديث وقال لما صار مجازا لا يكون عمومه وقد اريد المطعوم منه بالاجماع فلم يبق غيره مرادا فلا يعارض عموم قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه بعبارته يدل على حرمة بيع المطعوم بالمطعوم قليلا كان او كثيرا مساويا او غير مساو لان الطعام محلى بلام الجنس فيقتضي العموم الا انا لا تبيعنا عارضنا في الكثير فبقي ما وراءه داخلا تحت العموم فيحرم بيع حفنة بحفنتين ويلزم من اشارته ان الطعم علة الربوا لا القدر والجنس لان الحكم متى ترتب على اسم مشتق كان ما خذ الاشتقاق علة لذلك الحكم كالزنا والسرقة في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا والزانية والزاني فاجلدوا والطعام اسم لما يوكل مشتق من الطعم وهو الاكل فكان الطعم هو العلة واذا ثبت كونه علة وقد انعقد الاجماع على ان العلة ليست الا احد اوصاف النص لم يبق الكيل علة ضرورة فلا يحرم بيع غير المطعوم متفاضلا لعدم العلة **قوله** والحقيقة لا تسقط عن المسمى اي نفي اطلاق اللفظ على موضوعه ابدا ولا يصح نفيه

عند بحال وهذا علامة الفرق بينهما فاسم الاب عن الوالد لا ينفى بحال ويسمى الجد ابا ويصح نفيه عنه لان الحقيقة وضع وهذا مستعار والمستعار لا يزاحم الاصل كالملك والعارية **قوله** ومتى امكن العمل بها سقط المجاز اي متى امكن العمل بالحقيقة سقط المجاز لان المستعار لا يزاحم الاصل ومن الناس من زعم انه اذا امكن العمل بها يصير اللفظ مجملا لتساويهما في الاستعمال وامكان الارادة ولا مزية للحقيقة في هذا الموضع وقد يكون المجاز اغلب استعمالا والصحيح ما ذهب اليه العامة لما قلنا ولمبادرة الفهم الى الحقيقة باعتبار الوضع وقولهم هما سواء في الاستعمال فاسد لان مجرد الاستعمال للحقيقة والمجاز لا يفهم الا بقرينة **قوله** فيكون العقد الى آخره لا كفارة في يمين الغموس وهو الحلف على امر ماض يتعمد الكذب فيه عمدا وقال الشافعي تجب فيها الكفارة لقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية واليمين الغموس معقودة لان المراد من العقد المذكور عقد القلب وهو قصد ولهذا سميت العزيمة عقيدة الا ترى انه يقابله وهو اللغو ما يجري على اللسان من غير قصد وعندنا العقد هو ربط القلب باللفظ لايجاب حكم نحو ربط اليمين بالخبر المضاف اليه لايجاب الطلاق فيه وربط البيع بالشراء لايجاب الملك وهذا اقرب الى الحقيقة لان اصله عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عقد القلب فصار عقد اللفظ اقرب الى الحقيقة بدرجة فكان الحمل عليه اولى كما في التقويم وغيره فكان معنى قوله لما تعقد حقيقة انه اقرب اليها اذ المراد منه الحقيقة الشرعية وكذلك لفظ النكاح استعمل في الوطي لقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون وكقول الشاعر اذا سقى الله ارضا صوب غادية فلا سقى الله ارض الكوفة المطرا التاركين على طهر نسائهم الناكحين بشطي دجلة البقرا وقد يستعمل في العقد ايضا كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وقوله عليه السلام تناكحوا الحديث وقوله كنا في نكاح فلان الا ان استعماله في الوطي بطريق الحقيقة لانه اسم معنوي ماخوذ من الضم والجمع ومعناهما انما يتحقق في الوطي حقيقة ولذلك يسمى جماعا وفي العقد بطريق المجاز لانه سبب له او لان فيه ضما حكميا فكان حمله على الوطي اولى ولهذا نص ان حمل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطي لثبت باطلاقه حرمة المصاهرة بالزنا اولى من حمله على العقد كما قاله الشافعي لما ذكرنا كالاصيل ولكن عامة مشايخنا وجمهور المفسرين على ان النكاح المذكور في الآية هو العقد فان قيل مما ذكرتم من انها للاستعارة اسم المسبب للسبب وقد ابيتم ذلك قلنا في المسبب مخصوص بالسبب في بعض المسائل وكان في معنى العلة فصح الاستعارة من الطرفين وذلك لان المسبب في الباب الاول وهو انعقاد اللفظين لا يصير عقدا الا بعزيمة القلب ولهذا لا ينعقد بلفظ من ليس له قصد صحيح كالصبي الذي لا يعقل والمجنون كما ان الوطي المخصوص بالعقد ليس له طريق سواه على ما يقتضيه الشرع ووطء الاماء ليس بمقصود وهو من باب الاستخدام على ما عرف كراقسل ولا نجد عنه نحل **قوله** ويستحيل الى آخره اعلم انه اختلف الاصوليون في جواز ارادة الحقيقة والمجاز من لفظ واحد في وقت واحد فذهب اصحابنا وعامة اهل الادب والمحققون من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى امتناعه وذهب الشافعي وعامة اصحابه وعامة اهل الحديث وبعض المتكلمين الى جوازه مشترطين في ذلك الى انه لا مانع من ارادتهما جميعا فان الواحد منا يجوز ان يريد بعبارة واحدة معنيين مختلفين كما يجدها مريد لمعنيين متفقين فمن ادعى استحالته فعليه الحجة والمعتزلة وكثير ذهب الى امتناعه ووجهان احدهما هو ان القول بالجواز محال لان الحقيقة ما يكون مستقرا في موضوعه والمجاز ما يكون متجاوزا عنه والشيء الواحد في حالة واحدة لا يتصور ان يكون مستقرا في موضوعه ومتجاوزا عنه واعترض عليه بانه لا يلزم من الحقيقة مستقرة في موضوعها والمجاز متجاوز عنه بل اللفظ صوت وحرف يتلاشى كما وجد فيستحيل وصفه بالاستقرار والمجاوزة ولكنه يتلفظ به واريد به موضوعه وغير موضوعه ولا استحالة في ذلك كما بينا والثاني وهو اختيار المحققين ان ارادة المعنيين يجوز عقلا ولكن لا يجوز لغة لان اهل اللغة وضعوا قولهم حمار للبهيمة المخصوصة وحدها وتجوز في البليد وحده ولم يستعملوه فيهما معا اصلا الا ترى ان الانسان لو قال رايت حمارا لا يفهم البهيمة والبليد معا واذا قال حمارين لا يفهم منه انه راى اربعة اشخاص بهيمتين

ويلزمن واذا كان كذلك كان استعاله فيهما خارجا عن لغتهم فلا يكون وانما قيد بقوله مرادين احترازا
عن جواز اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما او عن اجتماعهما من حيث التناول الظاهر وقوله كما يستحيل ان
يكون الثوب الواحد معناه لان الالفاظ للمعاني بمنزلة الاشخاص والمجاز من الحقيقة بمنزلة العارية من الملك فكما
يستحيل اجتماعهما في الثوب الواحد في استعمال واحد فكذا استحال ان يجتمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا
في استعمال واحد وزعم بعض مشايخنا العراقيين انهما لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن يجوز ان يجتمعا
في لفظ واحد باعتبار محلين حتى قالوا شمل حرمة الجدات وبنات الاولاد بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الاية
مع ان اسم الام والبنت للجدة وبنت الولد مجاز ولكنا نقول حرمتهن ثابتة بالاجماع او بالنص باعتبار ان
الام في اللغة الاصل والبنت الفرع فصار كانه قيل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فيدخل فيه الجميع ولا يقال
الثوب المرهون اذا استعاره الراهن ولبسه يكون ذلك بطريق الملك والعارية جميعا في زمان واحد
لانا نقول استعماله بطريق الملك لا العارية اذ الملك مطلق الاستعمال الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق
حق المرتهن به وقد ابطل حقه بالاذن واطلاق العارية عليه مجاز لان تحليل المنافع ممن لا يملكها
حقيقة لا يتصور لانه للمرتهن ولاية الاسترداد لبقاء عقد الرهن تصوّر بصورة الاعارة فلذلك سمي اعارة
قوله حتى ان الوصية الى اخره اي اذا اوصى حر الاصل لمواليه بثلث ماله وله معتق واحد
ومولى مولى كان له نصف الثلث لمعتقه لان للمثنى حكم الجمع في الوصية والارث والنصف الباقي مردود
الى الورثة ولا يكون لموالي مولاه لان الحقيقة وهي معتقه متى اريدت بهذا اللفظ فلا يدخل تحته موالي
الموالي لانه مجاز اذ الاسفل مضاف اليه بالتسبيب والاعلى مضاف اليه باعتاقه اياه فلم يثبت مع الحقيقة
قوله لتعين المجاز لامتناع الجمع بينهما حتى لو لم يكن له معتق كانت الوصية لموالي معتقه
ولا يلحق غير الخمر بالخمر قال ابو حنيفة الحد بشرب القليل من سائر الاشربة المسكرة كالباذق
والمنصف وكثير كما في الخمر واستدل بعض اصحابه على ذلك بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه وقال
العقل يدخل تحت عموم هذا النص كالخمر ولكنا نقول لا يصح
سائر الاشربة يسمى خمرا باعتبار المخامرة
الحاق سائر الاشربة لان اسم الخمر للنيء من ماء العنب اذا غلا واشتد حقيقة ولسائر الاشربة مجاز باعتبار
المخامرة وقد ثبتت الحقيقة مرادة بهذا النص فيخرج المجاز لامتناع الجمع بينهما ولا يقال قد الحق سائر
الاشربة بالخمر في ايجاب الحد عند حصول السكر فيجوز ان يلحق بها القليل ايضا لانا نقول قد ثبت
الحكم في الكثير بالاجماع وبقوله عليه السلام والسكر من كل شراب لا بطريق الالحاق قوله ولا يراد بقوله بنيه
بالوصية لابنائه ذكر في المبسوط لو اوصى بثلث ماله لبني فلان ولفلان اولاد فالثلث للذكور دون الاناث
في قول ابي حنيفة الاخر في قوله الاول وهو قولهما اذا اختلط الذكور مع الاناث فالثلث بينهم وان انفرد الاناث
فلا شيء لهن بالاتفاق ولو كان له اولاد واولاد اولاد يختص الوصية لبنيه لصلبه دون بني ابنه لان اسم
الابن لاولاد الصلب حقيقة ولبني بنيه مجاز لانه يستقيم نفيه عنهم والمجاز لا يزاحم الحقيقة وعندهما الكل
سواء لان اسم البنين يطلق في العرف على الفريقين فيتناول عموم المجاز كما في مسئلة الحنطة وما ذكر في المتن مذهب
ابي حنيفة دونهما قوله ولا يراد المس باليد الى اخره نقل الغزالي عن الشافعي انه قال احمل اية اللمس على المس
باليد والوطء جميعا حتى يكون مس المراة حدثا وهكذا قال عامة اهل الحديث ولكنا نقول المجاز وهو الجماع
مراد بالاجماع حتى حل للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله تعالى الا ههنا فبطلت ارادة الحقيقة وما
قاله الشافعي خلاف قول السلف لان عليا وابن عباس والحسن ومجاهدا والعبادلة حملوها على الجماع وابن مسعود

والعبادلة والقتادة

أو لم تجدوا ماء فتيمموا الى اخر الاية

في حاجة على المس باليد فان قيل قد قرئت الاية بقراءتين لامستم ولمستم من الملامسة واللمس فيحمل احديهما على
الوطء والاخرى على المس كما حملتم القراءتين في قوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف على الحالتين قلنا
لا نزاع فيه انما النزاع في حمل كل واحد منهما على المعنيين كما هو المنقول عن الخصوم وانما يجوز ما ذكرتم
اذا لم يمنع عنه مانع وقد وجد ههنا فانه روي انه عليه السلام كان يقبل بعض نسائه ثم يخرج الى الصلوة
وكان الصحابة به والسلف اختلفوا في تاويل الاية على القولين كما ذكرنا فكان القول بجواز التيمم
للجنب وكون المس حدثا ايضا عملا بالقراءتين خارجا عن اقوالهم واجماعهم فيكون مردودا كذا
في شرح التاويلات قوله وفي الاستيمان الى اخره هذا جواب عما يقال قد جمعتم بين الحقيقة
والمجاز فيما اذا استأمن الكفار على ابنائهم ومواليهم بان قالوا آمنونا على ابنائنا وموالينا
حيث اثبتم الامان لابناء الابناء وموالي الموالي كما اثبتم للابناء والموالي فقال في الاستيمان على الابناء
والموالي من حيث الظاهر يتناول الفروع لانهم ينسبون الى الجد بطريق المجاز قال عليه السلام يا بني آدم
فصار ذلك شبهة في حقن الدم اذ الامان لحقن الدم لان الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت
والامان مما يثبت بالشبهات اي لحقن الدم قوله بخلاف الاستيمان على الاباء والامهات يعني انهم اذا قالوا امنونا
على ابائنا وامهاتنا لم يثبت الامان للاجداد والجدات مع ان الاسم يتناولهم صورة فاشار الى الفرق بقوله لان
ذا اي لان اعتبار الصورة بطريق التبعية فيليق بالفروع دون الاصول اذ الاجداد والجدات اصول
للاباء والامهات فلا يكونون اتباعا فلا جرم ترك اعتبار الصورة في اثبات الامان لهم ولا يقال الجد اصل خلقة
ولكنه تبع في اطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق هذا الاسم عليه بطريق الاستعارة عن الاب فيليق اثبات
الامان في حقهم بطريق التبعية ايضا الا ترى ان استحقاق الميراث له وانتقال نصيب الاب اليه عند عدمه
بهذا الطريق ولا يمنع عنه كونه اصلا للاب خلقة فلان يثبت له الامان الذي يثبت بادنى شبهة ولا يمنع عنه
كونه اصلا خلقة كان اولى لانا نقول اثبات الامان بظاهر الاسم بعد ارادة الحقيقة منه اثبات له
بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع عنه معارض كما في جانب الابناء فاما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الاباء
اذ جهة كونه اصلا خلقة مانعة عنه فيسقط العمل بالدليل الضعيف عند وجود المعارض لضعفه ولا نسلم ان
استحقاق الميراث بطريق التبعية بل السبب في اقامته مقام الاب عند عدمه لان مبنى الميراث على القرب
ولا شك ان الاب اقرب الى الميت من الجد فلا جرم يستحق الميراث بعد الاب وليس هذا من التبعية في شيء الا يرى انه
اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا فلم يثبت الامان ههنا بشبهة الاسم تبعا وفيه حقن الدم
لانا نقول ليس ما ذكرتم من قبيل ما نحن فيه لان كلامنا في لفظ الاب هل يتناول الجد ظاهرا وان الامان
هل يثبت له اسما بصورة الاسم والكتابة يثبت له من جهة الابن بامر حكمي وهو السراية لا باعتبار لفظ يدل
عليهما فلم يكن من قبيل ما نحن فيه قوله وانما يقع على الملك الى اخره هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال
اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية يقع على الدار المملوكة والمستاجرة والعارية
وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الاضافة الى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل عدم صحة النفي في الملك
وصحته في غيره وكذا لو دخلها حافيا او متنعلا او راكبا يحنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الدخول
حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز بدليل صحة النفي في التنعل والركوب دون الحفاء فقال وانما يقع على
الملك والاجارة والدخول حافيا في كذا باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى وانما حمل على الدخول
لان مقصود الحالف عرفا منع نفسه عن الدخول لا عن مجرد وضع القدم والدخول مطلق لعدم تقيد

بالركوب والسعل والجفا فيحنث بالكل لاشك انه لو وضع قدميه ولم يدخل لا يحنث في يمينه كذا في فتاوى
قاضي خان لانه لما صار مجازا في الدخول لا يعتبر حقيقته وكذا حمل اضافة الدار على نسبة السكنى لان
الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها عادة وانما تهجر لبغض صاحبها فعرفنا ان المراد نسبة السكنى وصار
كانه قال لا ادخل دارا مسكونة لفلان فيدخل في عمومه الملك والعارية والاجارة ويحنث بدخول المملوكة
باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الحقيقة حتى لو كان الساكن في المملوكة غير فلان لم يحنث كذا ذكره شمس
الائمة في اصوله وذكر في فتاوى قاضي خان والظهيرية لو دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث
ايضا فعلى هذه الرواية لا يندفع الشبهة الا ان يحمل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا
فيدخل في عمومها المملوكة التي لم يسكنها **قوله** وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا هذا جواب سؤال مقدر وهو انه اذا
قال لعبده انت حر يوم يقدم فلان فقدم فلان ليلا او نهارا عتق وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم
حقيقة لبياض النهار ومجاز لليل فقال في جوابه انما يحنث بالقدوم ليلا او نهارا باعتبار
عموم المجاز وهو مطلق الوقت لا باعتبار الجمع وبيان ذلك ان لفظ اليوم يطلق على بياض النهار
حقيقة بالاتفاق وعلى مطلق الوقت بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا وبطريق المجاز
عند الاكثر وهو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من حمله على المشترك عند تعارض المجاز والمشترك لان
المجاز اكثر فيحمل على الاغلب ولانه لا يؤدي الى ابهام المراد لان اللفظ لا يخلو عن قرينة فالحقيقة متعينة
والا فالذي يدل عليه القرينة وهو المجاز بخلاف الاشتراك فانه لا يتعين احد المعنيين ثم لا شك ان
اليوم ظرف على كلا التقديرين عند القرينة فيرجح احد محتمليه بمظروفه فان كان مما يمتد وهو ما
يصح فيه ضرب المدة اي يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب والمساكنة ونحوها فانه يصح ان يقال لبست
هذا الثوب او ركبت هذه الدابة او ساكنت هذه الدار يوما او شهرا يحمل على بياض النهار لانه يصلح
مقدرا له فكان الحمل عليه اولى وان كان مما لا يمتد كالخروج والدخول والقدوم اذ لا يصلح تقدير هذه
الافعال بزمان فلا يقال دخلت او قدمت يوما فيحمل على مطلق الوقت اعتبارا للتناسب ثم في قوله عبده
حر يوم يقدم فلان اليوم ظرف للتحرير وهو مما لا يمتد فيحمل على مطلق الوقت فيحنث اذا قدم ليلا
او نهارا باطلاق المجاز وكذا الحكم في قول الرجل لامرأته انت طالق يوم يقدم فلان وفي قوله امرك
بيدك يوم يقدم فلان يصير الامر بيدها اذا قدم نهارا لما ذكرنا واعلم انه لا اعتبار لما اضيف اليه
وهو الفعل في هذه المسائل في ترجيح احد محتمليه لان اضافة اليوم اليه لتعريفه وتميزه من الايام
ولهذا لم يؤثر تقدم في انتصاب يوم باتفاق اهل اللغة اذ المضاف اليه لا يؤثر في المضاف بل هو منصوب
بمظروفه والتقدير حر يوم قدوم فلان والى هذا اشير في المبسوط والهداية الا ان بعض المشايخ
اعتبروا المضاف اليه فيما لا يختلف الجواب وهو ما اذا كان المظروف والمضاف اليه مما لا يمتد تسامحا
نظرا الى حصول المقصود وبعضهم لم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا نظرا الى التحقيق **قوله**
وانما النذر الى اخره هذا جواب سؤال مقدر ايضا وهو انه اذا قال لله علي صوم رجب ونوى به اليمين
يكون نذرا ويمينا عندهما خلافا لابي يوسف فيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم
توقف ثبوته على القرينة ولليمين مجاز لتوقفها على قرينة وهي النية والتوقف على القرينة من امارات
المجاز فقال في جوابه وانما اريد به النذر واليمين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه والممتنع اجتماعهما
صيغة ولم يوجد ههنا والمراد بموجبه المعنى المقصود بصيغة النذر وهو ايجاب المنذور لا محالة

أريد

ولا بد وان يكون المنذور قبل النذر مباحا الترك ليصح التزامه بالنذر لان النذر بما هو واجب في نفسه
لا يصح على ما عرف واذا لزم المنذور بالنذر صار تركه الذي كان مباحا حراما وصار النذر تحريم المباح
بواسطة موجبه لا بصيغته وتحريم المباح يمين عندنا لان النبي عليه السلام حرم مارية او العسل على
نفسه فسمى الله تعالى ذلك يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك
الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة حتى روي عن مقاتل انه عليه السلام اعتق
رقبة في تحريم مارية وهو مذهب ابي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد وطاوس والحسن والبواكي
واهل الكوفة فهو كشراء القريب اي سمي في الشرع شراء القريب اعتاقا ويستحيل ان يكون اثبات الملك
ازالته لكنه بصيغته اثبات الملك والملك في القريب يوجب العتق بالنص فكان الشراء اعتاقا بواسطة
حكمه لا بصيغته وكان ينبغي ان يثبت اليمين بلا نية كالعتق في شراء القريب يثبت بلا نية
واليه ذهب سفيان الثوري حيث قال وجب القضاء والكفارة بلا نية الا ان استعمال هذه الصيغة
غلب في النذر المجرد فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فلم يثبت بغير نية كذا قيل ولقائل ان يقول
لا يندفع الجمع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على الارادة وقد اريد بهذا اللفظ حقيقته
ومجازه ولا معنى للجمع سوى هذا وليس ما ذكرتم الا بيان وجه اتصال اليمين بالنذر وذكر شمس الائمة
انه اجتمع في كلامه كلمتان احدهما يمين وهو قوله لله فانه عند ارادة اليمين كقوله بالله قال ابن عباس
دخل ادم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وهذا لان الباء واللام يتعاقبان قال الله تعالى امنتم له اي فرعون
امنتم له وفي موضع اخر امنتم به والاخرى نذر وهي قوله علي الا عند الاطلاق غلب معنى النذر باعتبار
العادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى لكل لفظ ما هو محتمله فتعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة
والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين فعلى هذا يكون قوله علي ان اصوم سادا مسد جواب القسم وايجابا في نفسه
كاكرمنك في قوله والله لئن اكرمتني لاكرمنك جواب الشرط وساد مسد الجواب فعلى هذا لو قال نذرت ان اصوم رجب
ونوى النذر واليمين لا يكون الا نذرا لعدم اللفظ الذي يصح نية اليمين فيه وعلى الوجه الاول يصح **قوله** وطريق
الاستعارة الى اخره اعلم ان الاستعارة في اصطلاح علماء المعاني والبيان عبارة عن نوع المجاز وهو ان يذكر احد
طرفي التشبيه ويريد الطرف الاخر مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به دالا على ذلك باثباتك للمشبه
ما يخص المشبه به كما تقول في الحمام اسد وانت تريد الشجاع مدعيا انه من جنس الاسد فتثبت للشجاع
ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه بافراده في الذكر وانما سموا هذا النوع
من المجاز استعارة للتناسب بينه وبين معنى الاستعارة وهو انك تكسي اسم الاسد كما تكسي الهيكل المخصوص
اياه كما ان المستعير يزعم الثوب المستعار في عرض المستعار عنه الا انه اذا فتش احدهما مالك والاخر
ليس كذلك وذكر في نهاية الايجاز ان المجاز اعم من الاستعارة لانها عبارة عن نقل الاسم من اصله الى غيره للتشبيه
على حد المبالغة وليس كل مجاز للتشبيه ولكنها في اصطلاح الفقهاء عبارة عن مطلق المجاز بمعنى
المرادف له وقال بعض العلماء ان المجاز موضوع كالحقيقة لانه من باب اللغة فلو لم يكن موضوعا لا يكون
من اللغة غير ان الحقيقة بوضع اصلي وهذا بوضع طارئ وقال بعضهم طريقه بوضع ارباب اللغة
اي وضعوا انه عند الاتصال بين الشيئين يطلق اسم احدهما على الاخر مجازا دون الاعلام ثم العلماء حصروا
الاتصال بناء على الاستقراء في خمسة وعشرين نوعا اطلاق اسم السبب على المسبب كقوله عليه السلام بلوا ارحامكم
بالسلام اي صلوها وعكسه كقول الشاعر شربت الاثم حتى ضل عقلي سمي الخمر اثما لكونه مسببا لها واطلاق

الكناية

الواضح

الالفاظ كانت موضوعة كانت حقيقة

كذاك الاثم تذهب بالعقول لغة

اسم الكل على البعض كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم وعكسه كقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اي ذاته واطلاق
اسم الملزوم على اللازم كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم اي تدل سميت الدلالة كلاما لانها من لوازمه
واطلاق احد المتشابهين على الآخر كاطلاق اسم الانسان على الصورة المنقوشة لتشابههما شكلا واطلاق اسم الاسد على
الشجاع لتشابههما في الشجاعة واطلاق اسم المطلق على المقيد وعكسه وحذف المضاف سواء اقيم المضاف
اليه مقامه كقوله تعالى واسأل القرية او لا كقول ابي داود اكل امرئ تحسبين امرأ وعكسه كقول الشاعر انا ابن جلا
وطلاع الثنايا وتسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كتسمية العنب بالخمر وتسميته باسم ما كان كتسميته الانسان بعد الفراغ
من الضرب ضاربا واطلاق اسم المحل على الحال وعكسه واطلاق اسم الآلة التي عليه كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم واجعل
لي لسان صدق في الآخرين اي ذكرا حسنا اذ اللسان آلته واطلاق اسم الشيء على بدله كقولهم فلان اكل
الدم اي الدية واطلاق النكرة في موضع الاثبات للعموم كقوله تعالى علمت نفس ما احضرت اي كل نفس واطلاق
المعرف باللام وارادة واحد منكر كقوله تعالى وادخلوا الباب سجدا اي بابا من ابوابها كذا نقل عن العلامة
واطلاق اسم احد الضدين على الآخر كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة والحذف كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي لئلا تضلوا
والزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء ولكن ما حصره الشيخ في قوله وطريق الاستعارة الاتصال بين الشيئين اضبط
مما ذكروا اذ لا يكاد يشذ عنه شيء مما ذكروه لان كل موجود من المحسوسات موجود بصورته ومعناه لا ثالث
لهما فلا يتصور الاتصال الا باحد هذين الوجهين ولا يخفى عليك تداخل بعضها في البعض قوله وفي الشرعيات
الى آخره لا خلاف بين الفقهاء ان الاستعارة تجري في جميع الالفاظ الشرعية حتى جوزنا استعارة لفظ العتاق
للطلاق وان منعه البعض العكس ايضا وقد نطق النص ومو... ان وهبت نفسها للنبي عليه السلام ونكاحه
عليه السلام انعقد بلفظ الهبة مجازا بالاتفاق وذلك لان العرب لما وضعت طريق الاستعارة واستعملت
مجازا في كلامهم وعرف بالتأمل طريقه يكون اذنا منهم بالاستعارة لكل متكلم وقال بعض الناس ان
المجاز لا يجري في الالفاظ الشرعية كالبيع والهبة وغيرهما لان هذه الالفاظ انشاآت في الشرع وانها
افعال جارحة الكلام وهي اللسان فكانت بمنزلة افعال الجوارح ومن فعل فعلا حقيقة واراد ان يكون
فاعلا فعلا آخر لا يكون كذلك فكذلك هذه الافعال وانما يدخل المجاز في الافعال التي هي من باب الاخبار
والامر والنهي ونحوهما ولكنا نقول المجاز لا يختص بالاخبار ونحوه بل هو جائز في سائر اقسام الكلام
اذا وجد طريقها كما في الامر والنهي فاذا الكلام مؤانسا لفعل وذلك الكلام شبيه الكلام آخر مؤانسا
لفعل آخر من حيث المعنى الذي هو طريق الاستعارة فهو نظير الالفاظ اللغوية كذا في الميزان ثم اعلم ان الاتصال
من حيث السببية اي الاتصال بين السبب والمسبب والعلة والمعلول نظير اتصال الصورة في المحسوس
لانه لا مشابهة بين السبب والمسبب والعلة والمعلول في المعنى اذ معنى السبب الافضاء وكونه طريقا الى
المسبب وذا لا يوجد في المسبب ومعنى العلة انها موجبة مثبتة وذا لا يوجد في المعلول اذ هو موجب
ومثبت لكنهما متجاوران صورة كما بين المطر والسماء والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع اي المعنى الذي
لاجله شرع التصرف مماثل في مشروع فان وقف على معناه ووجد ذلك المعنى في مشروع آخر يجوز ان يستعار
احدهما للآخر كما في الهبة والصدقة فان كل واحد منهما تمليك بغير بدل فيجوز استعارة احدهما للآخر وكذلك
الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة للمشابهة في المعنى اذ كل واحد منهما
عقد توثق فيجوز ان يستعار احدهما للآخر قوله والاول اي الاتصال من حيث السببية والتعليل
على نوعين احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين لان صحة الاستعارة

المجاورة وذلك يكون بالافتقار والافتقار بين العلة والمعلول من الجانبين اما افتقار المعلول الى العلة فظاهر واما
افتقار العلة الى المعلول فلان العلة غير مطلوبة بعينها بل لثبوت الحكم بها حتى يلغو البيع المضاف الى الحر لعدم
حكمه والمقصود من العلل احكامها فكانت العلة مفتقرة الى المعلول شرعا واعتبارا فلما عم الاتصال عمت
الاستعارة ولهذا قلنا فيمن قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد ثم باعه ثم ملك النصف الباقي
لم يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه استحسانا لان الملك يقع على كماله وذلك بصفة الاجتماع يكون
فاختص به عادة لان المطلق يتقيد بدلالة العادة ولو قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى
نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف والفرق ان الاجتماع في الملك بصفة
العبدية بعد الزوال لا يتحقق على ملكه الا ترى انه لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشتراه
لغيره يحنث في يمينه فان قال عنيت بالملك الشراء صدق قضاء وديانة وان قال عنيت بالشراء الملك
صدق ديانة لا قضاء لانه استعار الحكم للعلة في الاول واستعار العلة للحكم في الثاني فيجوز ولكن فيما فيه تخفيف
لا يصدق قضاء للتهمة وفيما فيه تشديد يصدق لانتفائها وهذا اذا كان العبد منكرا فان كان معينا
بان اشار الى عبد وقال ان اشتريتك او ملكتك فانت حر يعتق النصف الآخر في الوجهين لان الصفة
في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر فاذا لم توجد صفة الاجتماع لم يحنث وفي المشار اليه لا عبرة بها
فيحنث وان لم يجتمع الملك ولان يدعو الانسان الى المعين قصد نفي الغنى عن نفسه ولم يحصل
له الغناء اذا كان ملكه متفرقا وفي المعين قصد نفي ملكه عن المحل وقد كان ملكه على المشار اليه
ثابتا ولو كان في ارضه متفرقة كذا في جامع شمس الائمة وفخر الاسلام والمراد من قولنا عتق النصف
الآخر في الشراء هو ان يكون الشراء صحيحا ولو كان فاسدا لا يعتق ولو اشتراه جملة لان شرط حنثه ثم قبضه
ولا ملك له فيه قبل القبض ثم المراد من قول المشايخ في امثال هذه الصورة يدين ديانة لا قضاء انه اذا استفتى
فقيها يجيبه على وفق ما نوى ولكن القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف
عليه كما لو استفتى رجل عن فقيه ان لفلان علي ألف وقد قضيته هل برئت من دينه يفتيه بالبراءة واذا
سمع القاضي ذلك منه يقضي عليه بالدين الا ان يقيم بينة على الايفاء كذا في بعض الشروح قوله والثاني اتصال
السبب بالمسبب الى آخره السبب لغة ما يتوصل به الى الشيء ويفضي اليه ومنه سمي الحبل سببا للتوصل
به الى الماء وفي الاصطلاح ما يفضي الى الحكم يسمى سببا والسبب قد يطلق على العلة يقال البيع سبب الملك
والنكاح سبب الحل وقد يطلق على السبب المحض وهو ان يكون الحكم مضافا اليه ولا علة كدلالة السارق
على مال المسروق والسبب قد يجيء بمعنى العلة وهو ان يكون علة للحكم مضافا اليه كشراء القريب اعتاق والمراد
هنا السبب الذي ليس بعلة سواء كان محضا او في معنى العلة وهذا النوع من الاتصال يجوز الاستعارة من جانب
واحد وهو استعارة السبب للمسبب دون عكسه لان المسبب مفتقر الى السبب والسبب غير مفتقر الى المسبب
فوجد الاستعارة باعتبار الافتقار فيجوز من جانب واحد قوله كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة
فانه اذا قال لامته انت حرة او حررتك او اعتقتك يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة حتى
لم يحل الاستمتاع بها بعد الا بالنكاح فكان قوله انت حرة ونحوه سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا اليه لا علة
لتخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة فيجوز ان يستعار الفاظ العتق للطلاق حتى لو قال لامرأته انت حرة
او حررتك او اعتقتك ناويا للطلاق وقع الطلاق وانما يحتاج الى النية لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل
قابل لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية لتعيين المجاز بخلاف استعارة الفاظ التمليك حيث يصح بدون

النية لان اضافتها الى الحرم لا ابدال الا على النكاح ولا يجوز عكسه وهو استعارة الفاظ الطلاق للعتاق عندنا
حتى لو قال لامته انت طالق ونوى به الحرية لا تعتق عندنا وقال الشافعي رحمه الله يجوز حتى لو نوى به الحرية
تعتق قال الشابه والتشاكل في المعاني من طريق الاستعارة كالشجاع يسمى اسدا وقد ثبت المشاكلة
بين الطلاق والعتاق في المعنى لغة وشرعا اما لغة فلان الطلاق التخلية والارسال يقال اطلقت
البعير اي ارسلته وخليته وكذا العتاق موضوع لها يقال اعتقت الطير وحررته اي ارسلته
واما شرعا فلان كل واحد منهما ازالة الملك بطريق الابطال مبني على السراية فانه لو طلق نصفها يسري
الى الكل وكذا لو اعتق نصفه يسري الى الكل ايضا وكذا لو اعتق نصفه يسري الى الكل ايضا اذا كان
موسرا وكل واحد منهما لازم لا يرتد بالرد ويحتمل التعليق بالشرط والايجاب في المجهول واذا ثبت الاتصال
بينهما معنى جاز استعارة الطلاق للعتاق كما يجوز عكسه وقلنا لا يصح هذه الاستعارة لان طريق صحتها
منحصر على الاتصال ذاتا او معنى كما تقدم وقد عدم الاتصال بينهما ذاتا لان زوال ملك النكاح قط لا يكون
سببا لزوال ملك الرقبة كملك المتعة لا يكون سببا لملك الرقبة وقد بينا ان اتصال المسبب لا يصلح للاستعارة
وقد سلم الخصم انه لا اتصال بينهما من حيث السببية وكذا عدم الاتصال بينهما معنى اذ لا مناسبة بين الطلاق
والعتاق في المعنى الخاص المشهور الذي يكون الاستعارة اذ المعنى المشهور الموضوع للطلاق رفع القيد
لغة وشرعا اما لغة فظاهر واما شرعا فلان النكاح لا يوجب الرق حقيقة ولا يسلب المالكية ولكنها
صارت محبوسة لحق الزوج مقيدة شرعا حتى لم يحل لها الخروج والبروز بغير اذنه فالطلاق يزيل
الحبس ويرفع القيد وما روي انه عليه السلام قال النكاح رق محمول على ضرب ملك يشبه بالنكاح بظاهر اثره
فيما ذكرنا لا حقيقة واما معنى الاعتاق لغة وشرعا فاثبات القوة اما لغة فلانه يقال عتق الفرخ اذا
قوي حتى طار عن وكره واما شرعا فلان الرق الذي هو حكم الموت ثابت على الكمال وسلطان المالكية معدوم
حتى التحق المرقوق بالبهائم ولم تبق له شهادة ولا ولاية كان الاعتاق احياء له واثباتا للقوة الشرعية
فيه وليس من ازالة القيد لعمل القوة الثابتة عملها وبين اسباب القوة بعد ما عدمت مشابهة كما
ليس بين احياء الميت واطلاق الحي المحبوس مشابهة فيمتنع الاستعارة من حيث المعنى ولا يقال
ما ذكرتم يستقيم على قولهما فان عندهما الاعتاق اثبات القوة الشرعية التي يعبر عنها بالعتق ولكنه لا يستقيم
على اصل ابي حنيفة رضي الله عنه فان عنده ازالة الملك لما عرف في مسئلة تجزي الاعتاق فكان الاعتاق اسقاطا
عنده فيجوز ان يستعار الطلاق له عنده لانا نقول الاعتاق اثبات القوة عنده ايضا لكن بواسطة
ازالة الملك فكان فيه معنى الاثبات والاسقاط جميعا فاما الطلاق فاسقاط محض فلا يسقط التشابه
بينهما في المعنى الخاص فيمتنع الاستعارة كذا قيل وفيه بحث فان الاعتاق لما كان حقيقة لازالة
الملك عنده ثبت التشابه في المعنى المشهور وان كان فيه معنى الاثبات فينبغي ان يجوز الاستعارة عنده
قوله واذا كانت الحقيقة متعذرة الى اخره المتعذر ما لا يوصل اليه الا بمشقة كاكل النخلة
والمهجور ما يتيسر اليه الوصول ولكن الناس تركوه كوضع القدم وقيل في الفرق بينهما ان المتعذر لا يتعلق
به حكم وان تحقق والمهجور قد يثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز فيصير الى المجاز لزوال المانع والاحتراز
عن الالغاء فاذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة فيمينه تقع على عينها ان كانت مما يؤكل كقصب السكر والريباس والزرجون
الرطب وان لم يكن فعلى ثمرها ان كانت لها ثمرة كالنخلة والا فعلى ثمنها كالخلاف ونحوه وفي قوله لا ياكل
من هذه النخلة فيمينه تقع على ما يخرج منها من طلعها وجمارها وبسرها ورطبها وعصيرها وتمرها ولو اكل

من باطنها او من نبيذ اتخذ منها لم يحنث لانه حدثت فيه صنع وهو الطبخ ولو اكل خلها لم يذكر في الكتاب
والظاهر انه لا يحنث لانه لا يخرج كذلك وذكر ابو اليسر انه يحنث كذا في الجامع الكبير **قوله** والمهجور
شرعا الى اخره اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا انه ينصرف الى الجواب استحسانا حتى لو اقر على
موكله يجوز اقراره وفي القياس لا يجوز وهو قول ابي يوسف الاول وزفر والشافعي لانه وكله بالخصومة
وهي المنازعة والاقرار مسالمة وموافقة فكان ضد ما امر به والتوكيل بالشيء لا يتضمن ضده وجه الاستحسان
انا تركنا الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا بالجواب مجازا اطلاقا لاسم السبب على المسبب لان
الخصومة سبب الجواب او لاسم الجزء على الكل لان الانكار الذي ينشا منه الخصومة بعض الجواب
وانما حملناه على الجواب لان الخصومة حرام شرعا بقوله تعالى ولا تنازعوا الاية فكانت حقيقتها
مهجورة شرعا والمهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة اذ الظاهر من حال المسلم الامتناع عنه لدينه وعقله
فيصير كالمهجور عادة فلذلك يجب حمله على المجاز وهو الجواب واذا حمل عليه وانه قد يكون تارة بلا
وتارة بنعم فيتناولهما الا انه اذا اقر فقد اقر بما اقتضى غيره عند ابي يوسف في قوله الاخر يصح اقراره في مجلس القاضي
وغيره لقيامه مقام الموكل وعندهما يملك الاقرار في مجلس القاضي دون غيره لان الجواب انما يسمى خصومة
مجازا اذا حصل في مجلس القاضي لانه لما ترتب على خصومة الاخر اياه سمي باسمه ولو حلف لا يكلم هذا
الصبي لم يتقيد بزمان صباه حتى لو كلمه بعدما كبر يحنث لان هجران الصبي بمنع الكلام حرام شرعا قال عليه
السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا وفي ترك الكلام ترك الترحم فكان بمنزلة المهجور عادة والاصل
فيه ان اليمين متى عقدت على شيء بوصف فان صلح داعيا الى اليمين يتقيد به منكرا كان او معرفا احترازا
عن الالغاء كما لو حلف لا ياكل رطبا او هذا الرطب وان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه
منكرا يتقيد به ايضا لان الوصف في المنكر مقصود باليمين لانه المعرف للمحلوف عليه وان كان معرفا
بالاشارة لا يتقيد به لان الوصف للتقييد او للتعريف ولا يصلح للتقييد هنا لانه لا يصلح داعيا الى
اليمين ولا للتعريف ايضا لحصوله بمعرف اقوى منه وهو الاشارة لانها بمنزلة وضع اليد واذا ثبت هذا
فينبغي ان لا يتقيد اليمين في مسئلتنا بوصف الصبي لانه يصلح داعيا الى اليمين لان الصبا مظنة السفه
الا انه لم يتقيد لما ذكرنا ان هجران الصبي حرام شرعا **قوله** وان كانت مستعملة اي ان كانت الحقيقة
مستعملة والمجاز متعارفا اي متبادرا الى الفهم في العرف فالحقيقة اولى عنده لان الحقيقة ان المستعار لا يزاحم
الاصل وعندهما المجاز اولى بدلالة العرف او لعمومه كما لو حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب من الفرات
فانه عنده يحنث باكل عين الحنطة والكرع من الفرات ولا يحنث باكل الخبز والشرب من الاواني
المتخذة من الفرات لان الحقيقة مستعملة في الملبس اذ الحنطة عينها ما كول عادة فانها تقلى وتطبخ
وتغلى فيؤكل ويتخذ منها الكشك والهريسة وقد يؤكل ايضا نيا حبا حبا عند الضرورة وكذا الكرع الذي
هو حقيقة كلامه في مسئلة الشرب فان من لابتداء الغاية فيقتضي ان يكون ابتداء الشرب من الفرات وهو
مستعمل شرعا فانه عليه السلام مر بقوم فقال هل بات عندكم ماء في شن والا كرعنا في الوادي وهو عادة اهل
البوادي والقرى فكان اللفظ محمولا على الحقيقة لا على المجاز وعندهما يحنث باكل ما يتخذ منها كالخبز
ونحوه كما يحنث باكل عينها وبالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع لان المتعارف اكل ما في باطنها اذ يقال
من قولهم اهل بلد كذا ياكلون الحنطة ان طعامهم من اجزاء الحنطة لا من الشعير ومن الشرب من الفرات ما هو منسوب
اليه فانه يقال بنو فلان يشربون من الفرات ويراد به ما قلنا وبالاخذ بالاواني لا يسقط هذه النسبة فوجب

حمل الكلام على المتعارف فيحنث بالامرين في المسئلتين وهذا الخلاف فيما اذا لم ينو شيئا فاما اذا نوى الحقيقة او المجاز
يقع بالاتفاق على ما نوى ولو كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير مستعمل او الحقيقة اكثر استعمالا او كانا سواء
في الاستعمال فالعبرة للحقيقة بالاتفاق قوله وهذا بناء الى اخره اي الاختلاف المذكور بناء على اصل آخر مختلف
بينهم وهو كذا اعلم ان المجاز خلف عن الحقيقة وانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل لان الخلف من الاضافات فلا
يتصور بدون الاصل ولان شرط المصير الى الخلف انعدام الاصل وان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ لا المعاني
بلا خلاف وانما الخلاف في ان الخلفية في التكلم بان صار التكلم بلفظ المجاز خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم ثبت
الحكم بناء على صحته بطريق الاستبداد لا خلفا عن حكم الحقيقة او في الحكم بان تعلق حكم الحقيقة بعارض فيصير
الى المجاز لاثبات لازم الحقيقة خلفا عن الحقيقة في اثبات حكمها احترازا عن الالغاء فعند ابي حنيفة
هو خلف عن الحقيقة في التكلم وعندهما خلف عنها في الحكم ويتضح لك ما ذكرنا في قوله لعبده الذي يولد مثله لمثله وهو
معروف النسب من الغير هذا ابني فعندهما هو خلف في اثبات العتق نحو قوله هذا ابني لانه الحقيقة في اثبات
البنوة والعتق وعنده نفس التكلم بقوله هذا ابني خلف عن التكلم بقوله هذا ابني في محل الحقيقة ثم ثبت العتق
بناء على صحة التكلم لهما ان الحكم هو المقصود لا العبارة فاعتبار الخلفية والاصالة فيها هو المقصود اولى وله
ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بالاجماع فجعل الخلفية في التكلم اولى مما ذكر ان المجاز لا يجري في المعاني لان معنى الحقيقة
وصفتها لا يقبل الانتقال فلا يرى ان الشجاعة التي في الاسد لا ينتقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن
اللفظ ينقل اليه والاستعارة نقل فعرفنا ان الخلفية في التكلم وتظهر ثمرة الخلاف في قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا
ابني فعلى قولهما وهو قول ابي حنيفة الاول والشافعي يلغو هذا الكلام لانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل فيشترط
ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا للحكم على الاحتمال ولكن يتعذر العمل به لعارض فيتخلف المجاز في اثبات الحكم وهذا الكلام
في نفسه غير منعقد لايجاب الحكم اصلا فيلغو كما في قوله اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق وعند ابي حنيفة في
قوله الآخر يعتق هذا العبد ويصير هذا الكلام عبارة عن قوله عتق علي من حين ملكته بطريق ذكر الملزوم
وارادة اللازم لان الخلفية في التكلم دون الحكم عنده فيشترط صحة التكلم وهي بان يكون الكلام صالحا للارادة
المعنوي في نفسه بكونه مبتدأ وخبرا وقد وجد ذلك فيما نحن فيه بخلاف قوله اعتقتك قبل ان اخلق او تخلق لانه ليس له
حقيقة اصلا فلم يصح التكلم به فلا يمكن جعله عبارة عن لازم حقيقته اذ ليس له حقيقة فيلغو ضرورة ثم وجه
بناء ما نحن فيه على هذا الاصل ان الخلفية لما كانت في التكلم عنده ثم ثبت الحكم بالمجاز مقصودا لا شبه المزاحمة بين
الاصل والخلف لان التكلم بالحقيقة لان التكلم بالحقيقة عند امكان العمل بها راجح على التكلم بالمجاز فصارت
الحقيقة المستعملة اولى من المجاز وان كانت متعارفا وعندهما لما كانت الخلفية باعتبار اثبات الحكم
وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح على حكم الحقيقة لدخوله تحت عموم المجاز من غير عكس
فكان العمل بالمجاز اولى لكونه اكثر فائدة ولكثرة استعمال المجاز صارت الحقيقة مرجوحة كالحقيقة
المهجورة والمرجوح بمقابلة الراجح ساقط الى اشير في الجامع البرهاني قوله وقد تعذر الحقيقة والمجاز
الى اخره اذا قال لامراته وهي لا تصلح بنتا له او تصلح لكن معروفة النسب هذه بنتي لا تقع الفرقة
به ابدا يعني سواء اصر على ذلك القول او اكذب نفسه بان قال غلطت او اوهمت لانه اذا اصر على
ذلك يفرق القاضي بينهما لانه صار ظالما بمنع حقها في الجماع لانه يمتنع عن وطئها وصارت كالمعلقة فيجب
دفعه بالتفريق كما في الجب والعنة وذا فقنا اتفق معي في التي لا تصلح بنتا وفاق في التي تصلح انها
تحرم لان ملك النكاح اضعف من ملك اليمين والولاد ينفي لهذا الملك منه كملك اليمين ثم ملك

كما لا يخفى من الأبـ

اليمين ينفى بهذا اللفظ فهذا اولى ولنا ان العمل بالحقيقة في الفصلين متعذر اما في التي لا تصلح فظاهر واما في التي
تصلح فلان الحقيقة ان ثبت على الاطلاق بان جعل النسب ثابتا منه بالنسبة الى جميع الناس او ثابتا في حق المقر
لا غير ليظهر اثره في التحريم لا وجه الى الاول لان النسب يتحقق من اشتهر منه فلا يؤثر اقراره في ابطال حق الغير ولا الى
الثاني ايضا لان بهذا الكلام ثبتت موجبه وهو البنتية كان التحريم الثابت به منافيا لملك النكاح وليس الى
العبد اثبات ذلك انما اليه اثبات حرمة هي من موجبات النكاح دون تبدل حال المحل لم يصلح حقا من حقوقه فلا يجوز
ان يستعار لهذا التحريم لان الزوج لا يملك اثباته والذي يملك الزوج اثباته تحريم قاطع لملك النكاح فان قيل
يصير قوله هذه بنتي كناية عن قوله هي علي حرام قلنا انه حرمة تملك الزوج اثباتها بملك النكاح او عن حرمة لا
ملكها فلا بد ان يقول عن تحريم يملك الزوج اثباته لحق الملك ليستقيم وبلزمه بقوله فان تحريمها هو كالمحق
الملك غير لازم لهذا الكلام فلا يجوز استعارته واعلم ان الحكم في مجهول النسب كذلك حتى لا تحرم نص عليه في الاسرار
وفي اشاراته وذلك ان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار
قبل تأكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع او بالرد لان الشيخ وضع المسئلة في معروفة النسب لان تعذر
العمل بالحقيقة فيها اظهر وفي المحيط لو كانت مجهولة النسب فيقال انها وانزلت بنتا له فعلى هذا يظهر
فائدة التقييد قوله والحقيقة تترك بدلالة العادة الى اخره اعلم ان الاصل في الكلام هو الحقيقة الا انها تترك
بقرائن منها دلالة العادة كما لو نذر ان يصلي ويحج او يمشي الى بيت الله ونحوها فان حقيقة الصلوة والحج
لغة الدعاء والقصد ولكنها صارت مهجورة شرعا وعادة حيث لم يعرف منها الا الاركان المعلومة وزيارة
بيت الله وهو المجاز حتى يجب عليه الصلوة وزيارة بيت الله ومنها دلالة اللفظ في نفسه كما لو حلف
لا يأكل لحما فاكل لحم السمك لم يحنث فاللفظ بعمومه يتناول لحم السمك وغيره ولهذا سماه الله لحما طريا ولكنه
تخصص بدلالة الاشتقاق فان اصل تركيب هذا الاسم يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اي اشتد
والملحمة الوقعة العظيمة ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم الذي هو اقوى الاخلاط في الحيوان
وليس للسمك دم ولا له ما عاش في الماء ولا يشترط الذبح لحله فكان في لحمه قصور من حيث المعنى فكان صرف الاسم المطلق
الى ما له قوة اولى ولئن كان الاسم له حقيقة ولقائل ان يمنع كونه مأخوذا مما ذكر بل الملحمة مأخوذة من اللحم لان
القتال لما اشتد صار سببا لكثرة اللحم بكثرة القتلى وكذا التحم القتال مأخوذ منه ايضا فلا يكون له مأخذ يدل
على الشدة والقوة وعامة العلماء تمسكوا في هذه المسئلة بالعرف وقالوا انه لم يستعمل استعمال اللحم في الباجات
وبايعه لا يسمى لحاما والعرف معتبر في اليمين فيتخصص العموم به كما تخصص الراس في قوله لا يأكل راسا
براس الغنم والبقر ولم ينصرف الى راس العصفور بالاتفاق ولئن كان حقيقة فيه وكذا قوله كل مملوك لي حر
لا يتناول المكاتب حتى لا يعتق ولئن كان اثبت العتق لكل مملوك مضاف اليه بالملك مطلق لان المكاتب
كالحر يدا حتى كان احق بمكاسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا وطئ المكاتبة فكان كونه مملوكا ثابتا من
وجه دون وجه فلا يتناوله اطلاق الملك بخلاف المدبر وام الولد حيث يدخلان في عموم قوله كل مملوك لي لان
الملك فيهما كامل والرق ناقص وعكسه الحالف بأكل الفاكهة اي عكس ما ذكرنا في المسئلة الحالف بكذا
فان الحقيقة تركت فيما ذكرنا باعتبار النقصان والقصور لان اصل الاشتقاق يدل على الكمال وههنا
تركت الحقيقة باعتبار الكمال لان اصل الاشتقاق يدل على النقصان والسعة حلف لا يأكل فاكهة ولا نية
له لم يحنث بأكل الرمان والرطب والعنب عند ابي حنيفة وعندهما يحنث بأكلها وهو قول الشافعي
ولو نواها عند الحلف يحنث بالاجماع كذا في التحفة قالوا ان الفاكهة ما يؤكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء تؤكل

وكذا الفعل كان متعذرا فلو لم يجعل كناية عن التحريم كما بينا ان التحريم الثابت بهذا الكلام مناف لملك النكاح

يا بما يعني خود دينها

ما يكون من جنسه وهو التفكه قال تع فاكهين
اى متنعمين والتنعم زائد على ما به قوام البدن والرطب والعنب يتعلق بهما القوام وقد يجتزأ بهما في بعض
المواضع والرمان في معنى الدواء قد يتقوت به القوام ايضا ويتقوت من جملة التوابل اذا يبس فكان في هذه الاشيا
وصف زائد وهو الغذائية فلهذه الزيادة لا يتناولها مطلق اسم الفاكهة كما لم يطلق اسم اللحم لا يتناول
لحم السمك للنقصان قالوا هذا اختلاف عصر وزمان افتى على حسب زمانه وهما كذلك وفي عرفنا ينبغي ان
يحنث باكلها بالاتفاق ومنها دلالة سياق النظم اى سوق الكلام يعني يترك الحقيقة بقرينة لفظية
الحقت به سابقة عليه او متاخرة كقول الرجل لا اطلق امرأته ان كنت رجلا واصنع في مالي ما شئت
ان كنت رجلا لا يكون توكيلا ومنها دلالة معنى يرجع الى المتكلم كما في يمين الفور وذلك مثل امرأة
قامت لتخرج فقال لها زوجها ان خرجت فانت طالق انه يقع على الفور حتى لو جلست ومكثت ساعة
ثم خرجت لم تطلق وكذا لو قال له تعال تغد معي فقال والله لا اتغدى وذهب الى بيته وتغدى لم يحنث
فان حقيقة هذا الكلام للعموم لدلالة الفعل على مصدر منكر واقع في موضع النفي اذ التقدير لا اتغدى تغديا
ولا اخرج خروجا فيقتضي ان يحنث بكل تغد وخروج ولكنها تركت بدلالة حال المتكلم اذ المعلوم انه اخرج
الكلام مخرج الجواب فيتقيد به لانه بناء عليه وهذا النوع من اليمين يسبق به ابو حنيفة ولم يسبق وكانوا
يقولون قبل ذلك اليمين مؤبدة كقوله لا افعل كذا او موقتة كقوله لا افعل اليوم كذا فاخرج ابو حنيفة قسما
اخر وهو ما يكون مؤبدا لفظا وموقتا معنى واخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى نصرة انسان فحلفا
ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا والفوري في الاصل مصدر من فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم
سميت به الحالة التي لا لبث فيها فقيل جاء فلان من فوره اى من ساعته ومنها دلالة محل الكلام كقوله عليه السلام انما
الاعمال بالنيات وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه فان ظاهر هذا الكلام
يقتضي ان لا يوجد العمل الا بالنية نظرا الى كلمة الحصر وان لا يوجد اصلا نظرا الى انه لا انقطاع الى ما هو محلى باللام المستغرق
للجنس وقد يوجد العمل بلا نية وكذا يوجد الخطاء والنسيان والاكراه فعرفنا بنبوة محل الكلام عن قبول
الحقيقة انها ساقط وليست بمراده وان العمل في حديث النية والخطاء والنسيان والاكراه في حديث الرفع
مجاز عن الحكم بطريق اطلاق اسم الشيء على موجبه او بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما في
قوله تع واسأل القرية كانه قيل حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطاء والحكم نوعان احدهما الثواب والاثم
والثاني الجواز والفساد وهما مختلفان لانه قد يوجد الجواز ولا ثواب كما لو صلى رياء وسمعة راعيا
للاركان والشرائط تجوز صلاته ولا يستحق الثواب وقد يوجد الفساد ولا اثم كما لو جرى على لسانه شيء من
كلام الناس من غير قصد في صلاته تفسد صلوته ولا اثم واذا ثبت اختلاف المعنيين صار هذا اللفظ
بمنزلة المشترك كاسم القرء فلا يجوز احتجاج الخصم به علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم
فساد الصوم بالخطاء والاكراه حتى يقوم دليل على ان المراد منه ليس الا ما يتعلق من الصحة والفساد
ولا يمكنه ذلك لان ما يتعلق بالاخرة وهو الثواب والمأثم مراد بالاجماع فلا يكون ان يكون حكم الدنيا وهو
الجواز والفساد مرادا لعدم جواز عموم المشترك ولقائل ان يقول لا نسلم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي
كالشيء لان حكم الشيء هو الاثر الثابت به فيتناول كليهما بهذا المعنى العام لا بكونه موضوعا بازاء
كل واحد فكان من قبيل الشيء لا من قبيل القرء الا يرى انه يتناول الثواب والمأثم لا باعتبار كونه ثوابا او
اثما بل باعتبار كونه اثرا ثابتا بالفعل كالشيء يتناول الماء والنار باعتبار الوجود واعلم ان القاضي ابا زيد

الخطاء والنسيان والاكراه

ابا زيد لم يفرق بين المقتضى والمحذوف كما هو مذهب عامة اهل الاصول وجعل مسائل الحديثين من باب المقتضى فيستقيم
على قوله الاستدلال بعدم جواز عموم المقتضى عندنا فاما الشيخان فخر الاسلام وشمس الائمة فالغاه في المحذوف وفرقا
بين المقتضى والمحذوف وجوزا عموم المحذوف دون المقتضى والحديثان من قبيل المحذوف على اصلهما
اضطرا الى تخريج الحديثين على وجه لا يرد نقضا على ما اختارا من جواز عموم المحذوف فبينا انتفاء
العموم فيها على الاشتراك دون الاقتضاء وهو من التمحل ما ترى **قوله** والتحريم المضاف
الى الاعيان اعلم ان اصحابنا العراقيين والكرخي ومن تابعه وعامة المعتزلة قالوا التحريم المضاف الى الاعيان
كقوله تع حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة وقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها للفعل المقصود
منها بدلالة محل الكلام اذ التحريم هو المنع وبه يصير المكلف ممنوعا عما في مقدوره والفعل مقدور
فاما الاعيان فليست بمقدورة لنا اذا كانت معدومة فكيف وهي موجودة فدل ان المراد تحريم
الفعل اى نكاح امهاتكم واكل الميتة وشرب الخمر وقال قوم من القدرية انه مجمل لان النص التعليق
ظاهر لانه لما ثبت ان المراد تحريم فعل من الافعال المتعلقة بتلك الاعيان وذلك الفعل غير مذكور
وليس اضمار البعض اولى من البعض فاما ان يضمر الكل فهو محال فيتوقف الكل ولان القول بثبوت
التحريم على العموم بحيث يوصف العين والفعل جميعا به متعذر فيتوقف ولكنا نقول اذا اضيف
التحريم الى العين كان ذلك امارة لزومه وتحققه فيصح وصف العين به ومعنى اتصافها به خروجها
من ان يكون محلا للفعل شرعا ولم يبق محلا له وهذا كالنسخ ولم يكن للتوقف معنى مع صحة اضافة
التحريم اليها ولا للاجمال ايضا لانه ضروري يصار اليه عند تعذر العمل بظاهر اللفظ فلا يكون
التوقف والاجمال والتحريم هو المنع وهو نوعان منع الرجل عن الشيء كقولك لغلامك لا تاكل
هذا الخبز وهو موضوع بين يديه ومنع الشيء عن الرجل بان رفع الخبز من بين يديه فاضافة التحريم الى
الفعل كان من قبيل النوع الاول والى العين من النوع الثاني ذكر صاحب الميزان ان المعتزلة انما انكرت
حرمة الاعيان احترازا عن مناقضة مذهبهم الفاسد في نفي خلق افعال العباد عن الله تع
لما ان بعضها قبيح وخالق القبيح قبيح فيرد عليهم الاعيان القبيحة فقالوا لا قبح فيها فيرد
عليهم الاعيان المحرمة اذ التحريم مستدعي حرمة المحرم فانكروا اضافة التحريم الى الاعيان **قوله**
ويتصل بما ذكرنا حروف المعاني فانها تنقسم الى حقيقة ومجاز وبعض المسائل مبني عليها فلابد
من ذكرها اعلم ان لفظ الحروف يطلق على حروف التهجي التي هي اصل تراكيب الكلام وعلى ما يوصل معاني
الافعال الى الاسما وعلى ما يدل على معنى في غيره على ما فسر في علم النحو ثم اطلاق لفظ الحروف هنا
على المذكور في هذا الفصل بطريق التغليب لان بعضه اسماء مثل اذا ومتى وغيرهما وحروف
العطف اكثرها وقوعا فابتدأ بها فالواو لمطلق العطف اى لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما
زعم بعض اصحابنا على قول ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعم البعض على اصل ابي حنيفة وكما
زعم بعض اصحاب الشافعي وعند جمهور العلماء من اهل اللغة والفتوى انها لمطلق العطف احتج
من قال بالترتيب بقوله عليه السلام حين سألوا عنه عن السعي بين الصفا والمروة بايهما يبدأ ابدؤا بما بدأ
الله تع به يريد قوله تع ان الصفا والمروة فلو لم يكن الواو للترتيب لما قال ذلك ولما احتاجوا الى السؤال
ايضا لانهم كانوا اهل لسان وبقوله تع واركعوا واسجدوا والركوع متقدم على السجود بلا خلاف
واستفيد هذا من الواو وبقوله عليه السلام لمن قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى

بين خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى ولو كان الواو للجمع المطلق لما افترق الحال بين ما علمه الرسول عليه السلام وبين ما قاله ذلك القائل ولكنا نقول هذا حكم لا يعرف الا باستقراء كلام العرب وعند الاستقراء والتامل في مواضع كلامهم يتبين ان الواو للجمع المطلق لا للترتيب فان العرب تقول جاءني زيد وعمرو ويفهم من هذا اجتماعهما في المجيء من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب ولو كان للترتيب والمقارنة لما صح ان يقال وعمرو بعده او قبله لانه ح يكون تكرارا او تناقضا ولتناقض قوله تعالى ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة لان عكسه في الاعراف لاتحاد القصة ولكان الفاء وثم للترتيب ومع للقران فيلزم ان يكون الواو لغير ما ذكر والترادف دفعا للتكرار لانه خلاف الاصل واما الجواب عن متمسكهم فالى البداية بالذكر في مصطلح الكلام يدل على زيادة عناية بذلك الشيء فيظهر به نوع قوة صالحة للترجيح فلذلك رجح النبي عليه السلام بالتقديم وقال ابدؤا بما بدأ الله تعالى وصار الترتيب واجبا بفعله او بقوله لا بالنص وكذا قوله تعالى واركعوا واسجدوا لا يفيد الترتيب وما عرفناه به كيف وانه معارض بقوله واسجدي واركعي وانما عرفناه بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي او بكون الركوع مقدمة السجود والقيام مقدمة الركوع على ما عرف ولذلك عرف الترتيب وكذا رده عليه السلام على الاعرابي لم يكن لافادة الواو الترتيب اذ لا ترتيب في معصيتهما لعدم انفكاك احديهما عن الاخرى بل لترك ذكر اسم الله على سبيل التعظيم **قوله** وفي قوله لغير الموطوءة الى اخره وهذا رد لما زعم بعض مشايخنا ان الواو للترتيب عند ابي حنيفة وللمقارنة عندهما بدليل هذه المسئلة وهي انه اذا قال لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فدخلت تطلق واحدة عنده وثلاثا عندهما تسعى لان يقع الاول ولغي الثاني والثالث لعدم المحل وعنده لو لم يكن للترتيب لوقعن جملة كما علق فقال وفي غير الموطوءة انما تطلق الخ اي ليس الامر كما زعموا بل الواو لمطلق العطف عند اصحابنا جميعا وانما الاختلاف في هذه المسئلة بناء على كيفية تعلق الثاني والثالث بالشرط الا انها اوجبت الواو المقارنة او الترتيب ولهذا لو نجز وقال انت طالق وطالق وطالق لا يقع الا واحدة بالاتفاق فلو كان اختلافهم في المسئلة الاولى باعتبار موجب الواو لثبت الاختلاف في المسئلتين ثم عند ابي حنيفة رضي الله عنه ذكر الطلقات متعاقبة وطالق الثاني والثالث جملة ناقصة فيتوقف على الاولى لا محالة في افادة المعنى فيتعلق الثاني بعد تعلق الاول فكان الاول متعلقا بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطتين فاذا تعلقن بهذا الترتيب ينزلن كذلك ايضا لان الجزاء ينزل على الوجه الذي تعلق وعندهما تعلقن بالشرط بلا واسطة فكن لكن ينزلن جملة عند وجود الشرط وذلك لان في الجملة الناقصة الشرط كالمذكور مرة اخرى كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق فيقع الثلث بدخلة واحدة كما لو كرر الشرط صريحا كذا في الجامع الكبير **قوله** واذا قال لغير الموطوءة الى اخره هذه المسئلة توهم ان الواو للترتيب فاراد الشيخ بقوله انما تبين بواحدة لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني لصدوره من اهله في محله وليس في الكلام ما يدل على القران ولا في اخره ما يغير اوله ليتوقف الاول على الثاني والثالث فيقع الاول ولغا الثاني والثالث لعدم محل الوقوع لا لان في التكلم ولا لان الواو للقران وقال مالك وابن ابي ليلى واحمد بن حنبل والليث بن سعد وربيعة بن ابي ليلى تطلق ثلاثا لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فصار كما لو قال انت طالق ثلاثا ولكن هذا غلط لما بينا ان الواو لمطلق العطف لا للقران ثم على قول ابي يوسف يقع الاول قبل الفراغ عن التكلم بالثاني وعند محمد عند الفراغ من التكلم بالثاني لجواز ان يلحق بكلامه شرطا او استثناء فيغير اوله وما قاله ابو يوسف احق لانه لو وقع الاول لو كان بعد الفراغ من التكلم بالثاني ينبغي ان يقعا جميعا لوجود المحل مع صحة التكلم كذا قاله شمس الائمة

قوله واذا زوج امتين الى اخره اذا زوج الامتين فضولي بغير اذن المولى والزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا بواو العطف بطل نكاح الثانية كما لو اعتقها بكلامين منفصلين ولو اعتقهما معا لا يبطل نكاح واحدة منهما وهذه المسئلة توهم ان الواو للترتيب وذلك لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف في الثانية يعني بعدما اعتق الاولى لا يبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف لانه لا حل للامة في مقابلة الحرة حال توقف نكاح الامة فانه اذا تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة اصلا لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة والنكاح الموقوف معتبر بابتداء النكاح وليست الامة بمحل لابتداء النكاح منضمة الى الحرة فلهذا بطل توقف نكاح الثانية بعد ما عتقت الاولى قبل الفراغ عن التكلم بعتقها بخلاف ما اذا زوج اختين في عقدتين بغير اذن الزوج فبلغه فقال اجزت نكاح هذه وهذه حيث يبطل نكاحهما كما اذا اجازهما معا ولو اجازهما متفرقا بطل الثاني لان اخر الكلام اذا كان يغير اوله توقف اول الكلام على اخره كما توقف الشرط والاستثناء واذا لم يغير لا يتوقف ففي مسئلة الاختين اخر الكلام يغير اوله لانه اذا لم يضم الثانية الى الاولى صح نكاح الاولى واذا ضم اليها بطل نكاحها للجمع بين الاختين واذا اتصل به اخره سلب عنه الجواز فانه باخره يثبت الجمع واذا بطل نكاحها فيتوقف على اخره لهذا لا لاقتضاء واو العطف القران بخلاف ما اذا اجاز متفرقا حيث يصح نكاح الاولى لان صدر الكلام يتوقف على الاخر الذي يغير بشرط الوصل فاذا كان منفصلا عنه لا يتوقف **قوله** وقد يكون الواو للحال اعلم ان الاصل في الجملة الواقعة موقع الحال ان لا يدخلها الواو لان الاعراب لا يستحق الكلمات الا بتعلقها بما قبلها تعلق يتعلق معانيها فاذا وجدت الاعراب قد يتناول شيئا بدون الواو كان ذلك دليلا على تعلق بما قبله معنوي فلذلك تكون مغنيا عن تكلف معلق اخر الا ان النظر اليها من حيث كونها جملة مستقلة بفايدة غير متحدة بالجملة السابقة كما في الحال المؤكدة وغير منقطع عنها لجهة جامعة بينهما كما ترى في نحو جاء زيد وفرسه يعدو وبسط العذر في ان يدخلها واو للجمع بينها وبين الاولى مثله نحو قام زيد وقعد عمرو لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذي بين الحال وذي الحال غير يجوز الاستعارة فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج واذا ثبت هذا فاعلم انه اذا قال لعبده اد الي الفا وانت حر لا يعتق الا بالاداء لان الواو للحال اذ لا يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع فلا يحسن العطف لعدم الاتصال بين الجملتين ولا بد منه على ما عرف فلذلك جعلوها للحال ولما صارت للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط يتعلق الحرية بالاداء كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق يتعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول فصار كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر وهذا تقرير عامة الكتب فان قيل ما ذكرتم عكس ما اقتضاه هذا الكلام فان الواو دخلت في قوله وانت حر فيقتضي ان يكون الحرية شرطا للاداء كما في قوله انت طالق وانت مريضة اذا نوى التعليق كان المرض شرطا للطلاق لا عكسه واذا ثبت ذلك كانت الحرية سابقة على الاداء لان الشرط يتقدم على المشروط لا محالة فلا يكون معلقا واذا انتفى التعليق كانت الحرية واقعة في الحال **قلنا** الجواب عنه من وجوه احدها انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض اي الحوض على الناقة وهو شائع في الكلام فيكون التقدير كن حرا وانت مؤد الفا اي انت حر في هذه الحال وانما حمل على هذا لانه لا يصح تعلق الاداء بما دخله الواو لان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس في وسع المتكلم تنجيز الاداء فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح العمل بظاهره ولا يمكن العمل بالعطف ايضا جعلناه من باب القلب الذي هو شعبة من اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر وانه يورث الكلام ملاحة والثاني ان قوله وانت حر من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود في حالة الدخول لا من الاحوال الواقعة فان غرض المتكلم عدم وقوع الحرية في الحال فيكون معناه اد الي الفا مقدرا للحرية في حالة الاداء فكانت الحرية متعلقة بالاداء والثالث ان الجملة الواقعة حالا اقيم مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذ حكمه

ويصير معنى الكلام اذ ان الفا تقتضي انه كانت الحرية متعلقة بالاداء وقيل انه اذا جعل الحرية حالا للاداء
اي وصفا له لا يسبق الاداء اذ الحال لا يسبق ذا الحال والصفة لا تسبق الموصوف **قوله** وقد يكون لعطف الجملة
اي وقد يكون الواو لعطف الجملة لا كما زعم البعض انه للنظم او للابتدا فلا يجب المشاركة في الخبر كقولها هذه طالق
ثلاثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة لان الشركة في الخبر انما تجب للافتقار فاذا كانت تامة فقد ذهب دليل
الشركة وكذا في قولها طلقني ولك الف الواو لعطف الجملة عند ابي حنيفة حتى اذا طلقها لم يجب لها شيء وقالا ان الواو للحال
بدلالة حالة المعاوضة اذ الخلع عقد معاوضة فيصير شرطا لما بينا ان الاحوال شروط فيجب الالف عليها اذا
طلقها كما في قوله احمل هذا الطعام ولك درهم وله ان العطف حقيقة وحملها على الحقيقة واجب حتى يقوم دليل
يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح معارضا لانه امر زائد في الطلاق لانه ينفك عن المال اذ علاوة الكرام الامتناع عن
العوض في الطلاق والعتاق بخلاف الاجارة لانها لا يوجد بدونه ويدل ان العوض اذا دخله صار يمينا من جانب
الزوج بان قال انت طالق على الف او الى الف وانت طالق حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان معنى المعاوضة
اصليا لما صار يمينا ويصح رجوعه كما في النكاح وسائر المعاوضات واذا كان كذلك لا يصح معارضا لان المعارض
لا يعارض الاصلي **قوله** والفاء للوصل والتعقيب اي موجب الفا وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة اي
بدون تطاول المدة بينهما قال عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرع عليه لكن لا يرى انه لا يعري عن الاتباع بوجه
وقد يكون الاتباع مجردا عن العطف كما في جواب الشرط بالفاء فعرف ان الاصل في المعنيين هو الاتباع ومعنى قوله وان
لطف يعني من ضرورة التعقيب تراخي الثاني عن الاول بزمان وان قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك او لم يكن كذلك
كان مقارنا والقران ليس بموجبه ومعنى قوله في الشرط ان يدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ من غير ان يشتغل بينهما بعمل
اخر او يوجد الدخول في الثانية من غير اشتغال بعمل **قوله** ويستعمل في احكام العلل اي لاجل ان الفا للتعقيب
يستعمل في احكام العلل لانها مرتبة على العلل ولهذا لو قال لاخر بعت منك هذا العبد بكذا فقال الاخر فهو حر
انه قبول للبيع وعتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهي للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد
ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء بخلاف قوله هو حر او وهو حر حيث لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب
التعقيب فبقي محتملا للرد للايجاب بان جعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب ولقبول البيع بان جعل
انشاء للحرية في الحال فلا يثبت القبول بالشك **قوله** ويدخل على العلل الاصل انه يدخل الفاء على الاحكام لتاخرها
عن العلل ولا يدخل على العلل لاستحالة تاخرها عن الاحكام الا انها قد يدخل على العلل على خلاف الاصل بشرط
ان يكون لها دوام لانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث اي المغيث باعتبار ان الغوث بعد ابتداء الابشار باق وسمى هذا فاء التعليل
لانها بمعنى لام التعليل ولهذا قال اذ الى الفا فانت حر بمعنى الحال لان معناه اذا الفا لانك حر ولم يجعل
بمعنى التعليق اي تعليق الحرية بالاداء كما هو حقيقة الفا والاداء صالحة لاضافة الحرية اليه ويصير
كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر لانه لو جعل كذلك لاحتيج الى اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل فلو صح
الكلام بدونه لا يصار اليه من غير ضرورة ولا يقال دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل كما بينا لانا نقول
فيما ذهبنا عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار كذا قيل
وفيه بحث فان الاضمار وان كان خلاف الاصل وفيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون هو اولى **قوله**
ويستعار بمعنى الواو الى اخره اي ويستعار الفا بمعنى الواو في قوله على درهم فدرهم حتى لزمه درهمان لان
الفا للترتيب ولا يمكن رعايته ههنا لان الترتيب هو التقدم والتاخر بين الشيئين زمانا وهذا يتحقق في الافعال

كما يقال جاء الشتاء فتاهب لان الحكم يترتب على العلة

[illegible]

دون العين ولهذا لا يقال هذا اول وهذا اخر انما يقال هذا ثبت او لا او جلس او قام ونحوه والدراهم في الذمة في حكم
العين فلا يتصور فيها الترتيب فيجعل الفا عبارة عن الواو مجازا لمشاركتهما في نفس العطف ويصير كانه قال علي
درهم ودرهم فينصرف الترتيب الى الوجوب وقال الشافعي يلزمه درهم واحد لان موجب الفاء لا يتحقق في الدراهم كما
ذكرتم ولا يمكن صرفه الى الوجوب ايضا لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور اذ لا يتصور ماهية سبب اخر
بعد وجوب الاول فينفصل لا محالة فيحمل على انه جملة مبتداة محذوفة المبتدا ذكرت لتحقيق مضمون جملة الاولى كانه
قال فهو درهم ولكنا نقول هذا لا يصح الا باضمار وفيه ترك الحقيقة والفاء الفاء من كل وجه لانه يساوي قوله
علي درهم درهم والحقيقة احق بالاعتبار من الفاء ما امكن وفيما ذكرنا وان تركت الحقيقة من وجه ففيه اعتبارها
من وجه لانه ان فات معنى الترتيب فقد حصل معنى العطف الذي هو اصل في هذا الحرف بصفة التعقيب في الوجوب
فكان اولى مما قاله الشافعي **قوله** وثم للتراخي اعلم ان ثم للعطف على سبيل التراخي ويعني ان يكون بينهما مهلة
ولهذا جاز ان يقال ضربت زيدا ثم عمرا بشهر ولا يصح ذلك بالفاء واختلف اصحابنا في ظهور اثر التراخي فقال
ابو حنيفة رحمه الله يظهر في التكلم والحكم جميعا بمنزلة ما لو سكت ثم استانف قولا بكمال التراخي اذ لو كان التراخي
في الحكم دون التكلم لكان معنى التراخي موجودا من وجه دون وجه ولان هذه الكلمة دخلت في اللفظ فيجب اظهار
اثر التراخي فيه ايضا تقديرا كما ظهر في الحكم وعندهما يظهر اثره في الحكم دون التكلم لانه متصل في التكلم
حقيقة فكيف يجعل منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فيبقى الاتصال لفظا مراعاة لحق اللفظ **قوله**
حتى اذا قال نتيجة هذا الخلاف يعني اذا قال لغير الموطوءة انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار
فعنده يقع الاول ويلغو ما بعده كانه سكت عن الاول ولو سكت عن الاول حقيقة يلغو ما بعده كذا ههنا ولو
ولو قدم الشرط والمسئلة بحالها تعلق الاول ووقع الثاني ولغا الثالث عملا لما بينا وعندهما يتعلق الطلقات بالدخول
في المسئلتين اعني في تقديم الشرط وتاخيره وينزلن على الترتيب لان باعتبار معنى العطف يتعلق الكل بالشرط وباعتبار
معنى التراخي يقع مرتبا عند وجود الشرط فاذا لم يكن موطوءة عند التعليق واخر الشرط نزلت الاولى والثاني في
الحال لوجود المحلية ويتعلق الثالث بالدخول واذا قدم الشرط يتعلق الاول ووقع الثاني والثالث وهذا
عند ابي حنيفة وعندهما يتعلق الكل فيهما ويطلق بلها عند الشرط **قوله** وفي قوله عليه السلام الى اخره اداء تعجيل
الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعي يجوز لقوله عليه السلام من حلف على يمين ورأى غيرها
خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليات بالذي هو خير شرع الكفارة قبل الحنث وما روي في رواية اخرى
فليات بالذي هو خير ثم ليكفر يمينه [illegible] محمول على الوجوب وهذا على الجواز
ولنا ما روي عنه عليه السلام قال فليات بالذي هو خير ثم ليكفر يمينه رتب والترتيب للوجوب في الشرع
فحملنا ثم على حقيقته في هذه الرواية لامكان العمل بها لان الامر بالتكفير على حقيقته اذ الكفارة واجبة
بعد الحنث بالاجماع وهذه الرواية هي المشهورة ولا يعارضها الرواية الاخرى لانها غير مشهورة كذا في
الاسرار ولو صحت كان ثم فيها محمولا على الواو لتعذر العمل بحقيقته لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع
وانما الكلام في الجواز فان قيل فيما ذكرتم ترك العمل بحقيقته ثم وان كان فيه عمل بحقيقة الامر وفيما قلناه
عكسه فبم ترجح ما ذكرتم قلنا يكون وجوب الكفارة هو المقصود من سوق الكلام اذ المقصود الاصلي من
اليمين البر والكفارة خلف عنه فحمل ما هو راجع الى المقصود على الحقيقة اولى من عكسه وثاني فيما
ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبوا اليه ترك الحقيقة من وجهين
وهما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاجماع

[illegible]

كقوله عليه السلام [illegible]

ولا امر بالتكفير يثبت مطلقا غير متقيد بالمال فكان ما قلناه احق مع ان فيما ذهبوا اليه ترك الحقيقة بوجه اخر
وهو انه علم علق التكفير بالاموال بالحلف وبرؤيه الحنث خيرا وجواز التعجيل عندهم لا يعلق بالخير به اصلا
وانما جعلناه مجازا عن الواو دون الفاء مع ان الفاء اقرب اليه لان الفاء توجب الترتيب ايضا فلا يحصل الغرض
ولا يقال لما صار بمعنى الواو وينبغي ان يجوز كيف ما كان عملا بمطلق العطف لانا انما حملناه على الواو ليستقيم الامر على حقيقة
ولو قلنا بالجواز كيف ما كان لا يحصل هذا المقصود فجعلناه مقيدا بتقديم الكفارة على الحنث اليمين خلاف الشافعي
في اصل اللغة وسمي القسم باليمين لانهم كانوا يتقاسمون بايمانهم على التحالف وقد يسمى المحلوف عليه لتلبسه بها وهو
للحدث واليمين مؤنثة في جميع المعاني كذا في المغرب **قوله** وبل لاثبات ما بعده اعلم ان كلمة بل موضوعة للاضراب عن
الاول منفيا كان او موجبا والاثبات للثاني على سبيل التدارك للغلط تقول جاءني زيد بل عمرو اولا بل عمرو فانما يفهم منه
الاخبار بمجيء عمرو خاصة ولو قلت ما جاءني زيد بل عمرو يحتمل وجهين احدهما ان يكون التقدير ما جاءني زيد بل ما جاءني عمرو
والثاني ان يكون المعنى بل جاءني عمرو ويكون للاستدراك في الفعل وحده دون الفعل وحرف النفي معا كذا قاله الامام عبد
القاهر وقد يدخل عليه كلمة لا تاكيدا للنفي الذي تضمنته هذه الكلمة وانما يصح الاضراب عن الاول ببل اذا كان الصدر
محتملا للرد والرجوع فان كان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة العطف المحض فيعمل في اثبات الثاني مضموما الى الاول على سبيل
الجمع دون الترتيب فاذا قال للموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين يطلق ثلاثا لانه لم يملك ابطال الاول فيقع اي
بخلاف قوله على الف درهم بل الفان فانه يلزمه الفان استحسانا لان المراد بمثل هذا الكلام عادة تدارك
الغلط بايراد ما هو الاقرب او الاسقاط اصلا الا ترى ان اصله داخل في الكلام الثاني فلو صح التدارك بنفي اصله لاجتمع النفي
والاثبات في شيء واحد وهو باطل فعلم ان التدارك في هذا باثبات الزيادة التي نفاها اول الكلام بعدما حكاه
قال على القرطبي معه عمرو ثم استدركه بقوله بل الفان كما تعالى جحة ابن جحتان وكما يقال جاءني رجل
بل رجلان وسني ستون بل سبعون وقال زفر يلزمه ثلثة الاف وهو القياس لان كلمة بل لاستدراك الغلط
بالرجوع عن الاول ورجوعه عن الاقرار بالالف باطل واقراره بالالفين عليه وجه الاقامة مقام الاول
صحيح فيلزمه المالان كما لو قال لامراته انت طالق واحدة لا بل ثنتين ولكنا نقول ان التدارك في الاعداد
بان ينفي انفراد الاول ويراد بالثاني كماله بالاول وهذا في الاخبار يمكن كما بينا واما الانشاء فلا يحتمل
تدارك الغلط لانه اخراج عن العدم الى الوجود ولا يتصور الغلط فيه لا تيعدما ثبت لا يمكن نفيه واما الخبر
فيحتمل الصدق والكذب فيمكن تداركه بالصدق ونفي الكذب والطلاق من قبيل الانشاء فلا يصح رجوعه مطلق
بالنفي والاقرار من قبيل الاخبار فيحتمل التدارك ولو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة لا بل ثنتين يقع واحدة
لانه قصد اثبات الثاني مقام الاول ولم يمكن لان المحل لم يبق بعدما بانت بالاول **قوله** ولكن للاستدراك
بعد النفي اعلم ان لكن يستدرك بها ما يتقدم في الجملة التي قبلها من التوهم نحو قولك ما رايت زيدا لكن عمرا فلو لم تقل لكن عمرا
لتوهم ان عمرا غير مرئي فازالت لكن هذا الوهم والفرق بينه وبين بل ضروري من اوجه احدها ان لكن يستدرك به بعد
النفي خاصة بخلاف بل فانه يستدرك به بعد الايجاب والنفي جميعا وهذا اذا عطف مفردا على مثله واما
في الجملتين فهو كبل في مجيئه بعد النفي والاثبات والثاني ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثبات ما بعدها
واما نفي ما قبلها فليس من احكامه بل هو ثابت بدليله وموجب النفي بخلاف بل فان موجبه وضعا نفي الاول
واثبات الثاني **قوله** غير ان العطف الى اخره استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله ولكن للاستدراك اي لكن
العطف بطريق الاستدراك انما يتحقق عند اتساق الكلام اي عند انتظامه وذلك بطريقين احدهما ان
يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي

ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض اخر الكلام اوله فاذا فات احد المعنيين لا يثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما
مستانفا مثاله فيما اذا المعنى الاول رجل في يده عبد فاقر به لانسان فقال المقر له ما كان لي قط لكنه لفلان
اذا فان وصل الكلام فهو للمقر له الثاني وهو فلان وان فصل يرد على المقر الاول لان قوله ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه
عن العبد ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا من غير تحويل الى اخر فيكون ردا للاقرار ويرجع العبد الى المقر
الاول ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى المقر له الثاني فيكون تحويلا لا ردا للاقرار ويصير قابلا له مقرا به لغيره فاذا
وصله اي قوله ولكنه لفلان كان وصله بيانا انه نفاه اي الملك عن نفسه الى الثاني لا انه نفاه مطلقا واذا فصله كان هذا
نفيا مطلقا اي نفيا عن نفسه اصلا لا نفيا الى احد ومثال فوات المعنى الثاني ما ذكر في المتن وهو ان الامة اذا تزوجت
بغير اذن مولاها بماية درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بماية وخمسين او قال ولكن اجيزه ان زدتني خمسين
ان هذا فسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لانه نفي فعل واثباته بعينه فلم يكن الكلام متسقا وهذا لان نفي الاجازة واثباتها
لا يتحقق فيه معنى العطف فيرتد العقد بقوله لا اجيزه ويكون قوله ولكن اجيزه بماية وخمسين ابتداء بعد الانفساخ والمهر
في النكاح من الزوائد حتى يصح مع فساده ونفيه فلا يعد العقد بتغيره **قوله** واو لاحد المذكورين اعلم ان او يدخل بين
اسمين او اكثر او بين فعلين فيتناول احد المذكورين باعتبار اصل الوضع وقيل ان او في الخبر للشك وفي الامر للتخيير نحو خذ هذا
او ذاك او للاباحة نحو جالس الحسن او ابن سيرين فله مجالستهما واليه مال القاضي ابو زيد والصحيح ما ذكرنا اولا لان الشك
ليس بمقصود حتى يوضع له كلمة لان الكلام وضع للافهام وليس في التشكيك افهام فلا يكون من مقاصد الا انها في الاخبار
تفضي الى الشك باعتبار محل الكلام فانه اخبر عن مجيء احدهما في قوله جاءني زيد او عمرو ومعلوم ان فعل المجيء وجد من احدهما
عينا لا منكرا اذ لا يتصور الفعل من غير المعين فيكون الفعل مضافا الى المعين ولكن جهله السامع فوقع الشك فظهر ان التشكيك
وقع اتفاقا لا قصدا وكذا التخيير بسبب محل الكلام لانها اذا استعملت في الانشاء تناولت احدهما غير عين والابهام والانشاء
لم يتصور في غير المعين فيثبت التخيير ضرورة التمكن من الاتيان بالاثبات ولهذا لو اختار واحدا منهما لا يصح لانه لا ضرورة
في ذلك ولهذا قال في المفصل ان او وام واما ثلاثتها لتعليق الحكم باحد المذكورين وهكذا ذكره ابو علي الفارسي في
الايضاح **قوله** وهذا الكلام اي قوله هذا حر او قوله احدكما حر انشاء يحتمل الخبر اي انشاء الحرية ويصلح ان يكون
خبرا عن حرية سابقة لانه في اصل وضعه خبر كقولك احدهما عالم الا ان الاخبار يقتضي تقدم المخبر عنه على ما عليه
وضعه فاقتضى حرية سابقة عليه ليصح الاخبار وما دام لم يكن الحرية سابقة جعلنا هذا الكلام انشاء تصحيحا له لان
انباء تنافي ولايته فصار انشاء شرعا اخبارا حقيقة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر لا يعتق العبد كذا
في الزيادات لانه امكن حمله على الاخبار ولكنه جعل انشاء في الشرع فيما لا يحتمل الخبر فاوجب التخيير على احتمال
انه بيان اي على احتمال ان البيان الذي يلزم من التخيير وهو الاختيار اي اختياره للعتق في احدهما بيان حتى
جعل البيان وهو اختيار العتق في احدهما انشاء من وجه حتى يشترط قيام المحل حال البيان فانه لو مات احدهما لا
يملك تعيين الميت للعتق لان الانشاء في المعدوم لا يصح ولو كان اظهارا من كل وجه لا يشترط قيامه واظهارا من
وجه حتى يجبر على البيان لو كان ناجيين ولو كان انشاء مطلقا لما كان مجبورا لان المرء لا يجبر على انشاء العتق
واذا اجتمع فيه جهتا الانشاء والاظهار عمل بهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة وجهة
الاظهار في غير موضع التهمة فاذا طلق احدى نسائه ولم يكن دخل بهن فتزوج اخت احداهن ثم بين الطلاق
في اخت المتزوجة جاز له نكاح الاخت فاعتبر البيان اظهارا لعدم التهمة اذ يمكن له انشاء الطلاق في التي
عينها وتزوج اختها ولو كان دخل بهن لا يجوز نكاح الاخت فاعتبر انشاء في حق العدة لمكان التهمة لا يرى
انه لا يتمكن من ذلك بانشاء الطلاق في الحال **قوله** واذا دخل في الوكالة اي اذا دخلت كلمة او

كذا او دل على الحلي
بل لا ستدراك على طريق
ولكن فيه ايضا الا ان لكن
ليس من حروف العطف بل من
الحروف الناصبة لكنها
في الاستدراك اولى

في الوكالة بان قال وكلت فلانا او فلانا ببيع هذا العبد صح التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت احدهما وايهما باع صح ولا شرط
اجتماعهما على البيع ولا يصح التوكيل قياسا للجهالة المأمور به وكذا لو قال لواحد بع هذا العبد او هذا صح وله ان يبيع ايهما
شاء كما لو قال بع احدهما لان او في موضع الابتداء للتخيير والتوكيل انشاء والتوكيل لا يمنع الامتثال لانه يمكنه الاتيان باحدهما
كما في المكفر باحد الاشياء الثلاثة بخلاف البيع والاجارة اي اذا دخل او في المبيع او في الثمن بان قال بعتك هذا العبد
وهذا او بعتك هذا العبد بعشرة او عشرين يفسد البيع للجهالة وكذا لو دخل او في المستأجر او الاجرة
بان قال اجرتك اليوم هذا العبد او هذا او قال اجرتك اليوم هذا العبد بدرهم او درهمين يفسد الاجارة لان كل واحد من التخيير
ومن له الخيار منهما غير معلوم فبقي المعقود عليه او المعقود به مجهولا جهالة موجبة الى المنازعة وهي مفسدة او للمعقود له
للعقد الا ان يكون من له الخيار معلوما في اثنين او ثلاثة بان قال بعت هذا او هذا على انك بالخيار في اخذ ايهما
شئت فح يصح العقد استحسانا وعند زفر والشافعي لا يجوز وهو القياس لجهالة المبيع وجه الاستحسان
ان هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار لا تفضي الى المنازعة لان من له الخيار يستبد بالتعيين فلا يمنع
جواز العقد بهذا الاعتبار ويمكن بقي في هذا العقد معنى الخطر لجوازه وعاقبته او يحتمل كل واحد من
العبدين ان يستقر العقد عليه وان لا يستقر والخطر مفسد كالشرط فلما احتمل الشرط في الثلاثة الايام
فقي المحل يحتمل ايضا في الثلاث اعتبارا للمحل بالزمان لان الحاجة متحققة فيه كما في الزمان لانه يحتاج
الى اختيار من يثق به او اختيار من يشتريه لاجله ولا يمكنه من الحمل اليه الا بالبيع فكان في معنى ما ورد به
الشرع فيلحق به ولما لم يحتمل في الشرط اكثر من ثلاثة لاندفاع الحاجة بما دونه فكذلك في المحل لاندفاع الحاجة
بما دونه اذ الثلاثة مشتمل على كل الاوصاف جيد ووسط ورديء وتصير الزيادة لغوا كذا في الاسرار
فان قيل في البيع بشرط الخيار المعلق هو الحكم دون العقد وههنا المعلق نفس العقد وهذا فوق
ذلك فكيف يكون الالحاق قلت نعم ولكن الحكم ثمة غير ثابت اصلا وههنا الحكم ثابت في احدهما
في حق الحكم بانه شرط الخيار اكثر في حق العقد بانه الشرط ههنا اكثر فاستويا في الالحاق ولا يقال
لما جاز خيار الشرط عندهما في اكثر من ثلثة بعد ان كانت المدة معلومة ينبغي ان يجوز خيار التعيين في اكثر من ثلثة ايضا
لانا نقول انهما انما جوزا خيار الشرط في اكثر من ثلثة بالاثر غير معقول المعنى فلا يجوز الالحاق به وقوله الا ان يكون من له
الخيار معلوما يشير بعمومه الى ثبوت خيار التعيين لكل من البائع والمشتري وهو اختيار الكرخي وبعض المتأخرين
من مشايخنا وفي المجرد انه لا يجوز في حق البائع لانه شرع لدفع الحاجة وهو اختيار الارفق ولا حاجة الى ذلك في
جانب البائع لان المبيع قد كان معه قبل البيع وكذلك الحكم في عقد الاجارة قوله وفي المهر كذلك عندهما
قال ابو يوسف ومحمد اذا تزوج رجل امرأة على الف حالة او على الفين الى سنة او على الف درهم او مائة دينار او
تزوجها على الف او الفين او على الف حالة او الف نسيئة لا يحكم مهر المثل عندهما بحال بل يثبت الخيار للزوج
اذا كان التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين وصفا كما في الالف الحالة والالفين الى سنة او جنسا
كما في الدراهم والدنانير فيعطي اي المهرين شاء لان موجب هذه الكلمة التخيير وقد امكن العمل به فوجب
القول به وهذا معنى قول الشيخ ان صح التخيير وان لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف والالفين او الالف الحالة
والالف المؤجل لزمه الاقل اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد وهذا معنى قول الشيخ وفي
التقديرين يجب الاقل وقال ابو حنيفة يحكم مهر المثل في هذه المسائل كلها لانه هو الواجب الاصلي في النكاح وانما
يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة قطعا ولم يوجد فوجب المصير اليه وهذا معنى قول الشيخ وعنده يجب مهر المثل
ثم عند ابي حنيفة في مسئلة الحالة والالفين الى سنة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها ان شاءت اخذت الالف

الحالة وان شاءت كان لها الالفان الى سنة لانها التزمت احدى وجهي الحط اما القدر واما الاجل والمقاصد في ذلك مختلفة
فوجب التخيير وان كان مهر مثلها اقل من الف فللزوج الخيار يعطيها ايهما شاء قوله وفي الكفارات الى آخره اعلم
ان الواجب في كفارة اليمين الواحد بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية وفي كفارة الحلق الواجب بقوله تعالى
ففدية من صيام او صدقة او نسك وفي جزاء الصيد الثابت بقوله جل ذكره فجزاء مثل ما قتل من النعم الاية واحد من الجملة
غير معين والمكلف مخير في تعيين واحد منها فعلا لا قولا عند جمهور الفقهاء ويسمى هذا واجبا مخيرا وزعم بعض الفقهاء
من العراقيين والمعتزلة ان الكل واجب عليه على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها تمسكوا في
ذلك بان ايجاب احد الاشياء غير عين اما ان يكون موجبه ثبوت الحكم في واحد منها عينا او في واحد غير معين او في
الكل على سبيل الجمع او البدل لا وجه للاول والثالث لانه خلاف الصيغة والاجماع كيف والتخيير ينافيهما ولا للثاني
لانه تكليف بما هو غير معلوم للمكلف وقت التكليف والتكليف بالمجهول تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل
فتعين وجوب الكل على سبيل البدل وهو طريق مشروع موافق للاصول فان فرض الكفاية يجب على الكل بطريق
البدل حتى لو اقام البعض يسقط عن الباقين تمسك الجمهور بان الامر باحد الاشياء صح حتى لو ترك الكل اثم
ولم يجز ان يكون امرا باحدها عينا ولا بالكل على سبيل الجمع لما ذكرنا ولا بالكل على سبيل البدل لانه لو ترك الكل لاثم اثم
ترك الكل الواجب ولو اتى بالكل يثاب ثواب الواجب الواحد وذلك يخالف حد الواجب فتعين وجوب احد
الاشياء عملا بكلمة او لانها توجب احدا لا بعينه ولا يفهم منه ايجاب الجميع وهو جائز عقلا ووارد شرعا فوجب القول
به وليس هذا تكليف ما ليس في الوسع لقيام سبب حصول العلم بالواجب عينا باختيار المكلف وشروعه في الفعل
وذلك كاف لصحة التكليف قوله وفي قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا للتخيير اعلم ان او في هذه الاية للتخيير عند مالك
والحسن وابراهيم النخعي فاوجبوا التخيير في كل نوع من انواع قطع الطريق متشبثين بظاهر او فانه للتخيير
في اصل الوضع وعندنا هو بمعنى بل لان في اول الاية دليلا على ان المذكور جزاء المحاربة فان الله تعالى قال انما جزاء الذين يحاربون
الله ورسوله اي اولياء الله ورسوله والمراد محاربة المؤمنين فان محاربتهم في حكم محاربة الله تعالى لان المار في الفيافي
في امان الله وحفظه متوكلا عليه فالمتعرض له كالمحارب لله تعالى والمحاربة معلومة بانواعها عادة من تخويف
او اخذ مال او قتل او قتل واخذ مال وهذه يتفاوت في صفة الجناية والمذكور اجزية متفاوتة في معنى التشديد فوقع
الاستغناء بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الاجزية على انواع الجناية نصا وهذا التقسيم ثابت باصل معلوم وهو ان الجملة
اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض فلهذا كان انواع الجزاء مقابلة بانواع الجناية على حسب احوال الجناية
هو تفاوت الاجزية اذ يستحيل ان يعاقب باخف الانواع عند غلظ الجناية وباغلظها عند خفتها والاحوال اربعة
والاجزية كذلك كيف وقد نزلت الاية في قوم هلال بن عويمر الاسلمي فانه روى محمد بن الحسن عن ابي يوسف عن الكلبي
عن ابي صالح عن ابن عباس ان النبي عليه السلام وادع ابا بردة هلال بن عويمر الاسلمي ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس
يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحاب ابي بردة الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن
اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف يده لاخذ المال ورجله لاخافة السبيل ومن افرد الاخافة نفي
من الارض اي حبس فيكون ورود السنة على هذا التفصيل بيانا لما في الاية وانما وجب الحد على من قطع على اناس يريدون
الاسلام مع ان نفس الارادة لا تثبت الاسلام ولا تخرج عن كونه حربيا ولا يجب الحد على من قطع على حربي وان
كان مستأمنا لان معنى قوله يريدون الاسلام يريدون احكام الاسلام فانهم اسلموا وهاجروا لتعلم احكام
الاسلام وقيل جاؤا على قصد الاسلام ومن جاء من دار الحرب على قصد الاسلام فوصل الى دار الاسلام فهو بمنزلة اهل
الذمة والحد يجب بقطع الطريق على اهل الذمة قوله وقالا اذا قال لعبده او دابته اي قال ابو يوسف

ويجوز فيمن جمع بين عبده ودابته فقال هذا حر او هذا لغا كلامه لان او لما كان لاحد الشيئين كان محل الايجاب احدهما
غير عين واذا لم يكن احدهما محلا للايجاب فغير المعين منهما لا يكون صالحا له ويبطل صلاحية المحل لا يصح الايجاب اصلا كذا
ذكره شمس الائمة في اصوله وهذا يشير الى انه لو نوى عبده بهذا الايجاب لا يعتق عندهما ايضا لان اللغو لا حكم له اصلا
وذكر في المبسوط انه يعتق عبده اذا نوى **قوله** وعنده هو كذلك اي عند ابي حنيفة هو اي الايجاب كذلك اي يتناول
احدهما غير عين وان غير العين ليس بمحل ولكن لا نم انه لا يحتمل التعيين بل نقول يحتمله فان المذكورين لو كانا
عبدين له تناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين حتى وجب عليه التعيين واجبر عليه كما في الاقرار
وكما اذا مات احدهما او باعه يتعين الآخر للعتق ولو لم يكن يحتمل كلامه لما اجبر ولم يعتق واذا كان المعين
يحتمله يحمل عليه عند تعذر العمل بحقيقته كما في قوله لاكبر سنا منه هذا ابني لان العمل بالمحتمل اولى من الالغاء ويلغو
ذكر ما ضم اليه وصار كانه قال لعبده هذا حر وسكت فيعتق عبده **قوله** وهما ينكران الاستعارة اي ابو يوسف ومحمد
يقولان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب المبهم هنا للحكم الاصلي فيبطل المجاز كما في الاكبر سنا منه
قوله وتستعار للعموم فتصير بمعنى واو العطف اعلم ان كلمة او تستعار للعموم بدليل يقترن به فتصير
شبيها بواو العطف وذلك اذا كان في موضع النفي او في موضع الاباحة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا
كلم احدهما حنث ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة كما في الواو وكانه جواب عن سؤال وهو ان يقال لما دخل كلام
كل واحد منهما في اليمين على سبيل الانفراد ينبغي ان يكون يمينين فيحنث بالكلام معهما مرتين فقال لا يكون لان تعدد
الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد الا هتك واحد وانما تعم في النفي لان او يتناول احد المذكورين غير
عين كانه نكرة ضرورة صدق الكلام اذ انتفاء احد الجمع ان كان خبرا كما في النكرة وان كان نهيا وليس في وسعه الانتهاء
عن احدهما غير عين الا بحصول الانتهاء عنهما جميعا ضرورة فكان عاما فصار شبيها بواو العطف حيث انهما منفيان
وليس كمعنى الواو اذ لو كان كذلك لم يكن كل واحد منهما منفيا على الانفراد بل على الاجتماع كالواو وكذلك تصير
بمعنى الواو في موضع الاباحة كما لو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فله ان يكلمهما وانما عم في هذا الموضع لان
الاباحة هي الاطلاق ورفع المانع وذلك في شيء غير عين يوجب العموم ضرورة التمكن من العمل فاذا قال جالس الفقهاء
او المحدثين فله ان يجالس احد الفريقين او كليهما ان شئت كما لو قال بالواو ولكن يفارق الواو من وجه آخر
وهو ان في او نفس اباحة الجمع واباحة الانفراد وفي الواو لا يجوز الا الجمع **قوله** وقد تستعار بمعنى حتى اعلم ان
او للعطف كما مر بيانه وتجعل بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والآخر فعلا
او يكون احدهما ماضيا والآخر مستقبلا ويحتمل الكلام ضرب الغاية بان كان محتملا للامتداد والفرق بينهما ان حتى
يجيء بمعنى العطف دون كلمة الا ان والثاني ان في حتى يكون الثاني جزء الاول او غيره ولا يشترط هذا في الا ان
وذلك قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم قال الفراء ان او هنا بمعنى حتى وقال ابن عيينة الا ان ومعناه على هذا
القول ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى تقع توبتهم او تعذيبهم وما عليك الا تبليغ الرسالة والجهاد
حتى يظهر الدين وانما لا يحسن العطف لانه لا يحسن ان يعطف على شيء او على ليس لانه يصير عطف الفعل على الاسم
او المضارع على الماضي فسقطت واستعير لما يحتمله وهو الغاية لان او لما كان لاحد المذكورين كان كل
واحد منهما متناهيا بتعين صاحبه فشابه الغاية من هذا الوجه فاستعير لها والكلام يحتملها لان نفي الامر
يحتمل الامتداد فيحمل او يتوب عليهم في معنى الغاية على معنى ليس لك من امرهم شيء الا ان يتوب عليهم فتفرح
بحالهم او يعذبهم فتشتفي منهم قيل سبب نزول الاية ان النبي عم استأذن ان يدعو عليهم فنهي عن ذلك وروي
انه لما شج وجهه عم يوم احد سأل اصحابه ان يلعنهم ويدعو باهلاكهم فقال عم ما بعثني الله لعانا ولا طعانا

برفع التخيير

والاية الكريمة مذكورة في سورة ال عمران في [illegible] اذ غدوت من اهلك

٢٧

ولكن بعثني داعيا ورحمة اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الاية ونهي عن سؤال الهداية ولقائل ان يقول
العدول عن الحقيقة عند تعذر العمل بها ولم يتعذر هنا لانه يمكن ان يعطف قوله او يتوب عليهم على ما قبله وهو ليكبتهم
ويجعل قوله ليس لك من الامر شيء اعتراضا والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا
او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم او ينصب يتوب باضمار ان ويجعل
ان يتوب في حكم اسم معطوف باو على الامر اي ليس لك من امرهم شيء او من التوبة عليهم او من تعذيبهم ونظيره من المسائل
ما قال اصحابنا فيمن قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى ان او في هذه المسألة بمعنى حتى فيحنث
بدخول الاولى اولا ولو دخل الاخرى اولا بر في يمينه لانه لما لم يكن بين النفي والاثبات ازدواج تعذر العطف والكلام
يحتمل الغاية لانه تحريم فيحمل على الغاية مجازا فيصير دخول الاخرى غاية ليمينه فاذا دخلها انتهت اليمين فلو دخل
الاولى بعد ذلك لم يحنث كذا في عامة شروح الجامع الا ان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النحاة
فانه يجوز عندهم فالاولى ان يقال تعذر العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب ليعطف الثاني عليه حتى لو قال
او ادخل بالرفع ينبغي ان يصح العطف ويثبت التخيير او يقال تعذره باعتبار ان الفعل مع ان في حكم الاسم وانتصابه
ههنا لا يصح الا باضمار ان فيلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فلذلك جعل بمعنى الغاية **قوله** وحتى
للغاية كالى اعلم ان كلمة حتى وضعت للغاية في كلامهم واصلها كما مر الغاية وعملها كالى قال تعالى حتى مطلع
الفجر وان افترقا باعتبار ان مجرور حتى يجب ان يكون آخر جزء من الشيء او ما يلاقي آخر جزء منه نحو اكلت السمكة حتى
راسها ونمت البارحة حتى الصباح ولا تقول حتى نصفها او ثلثها كما تقول الى نصفها او ثلثها لان ذا ليس
بمشروط في مجرور الى وعند اكثر النحاة ان ما بعد حتى ليس بداخل فيما قبلها كما في الى وقد صرح في شرح الملحة
فقيل ما اكل الراس وما نام الصباح في مسألة السمكة والبارحة هكذا قاله ابن جني وابو نصر الصفار والامام
البزدوي وعند الامام عبد القاهر ان ما بعد حتى داخل فيما قبله نص عليه في المقتصد وتابعه في ذلك جار الله
الا ان هذا لا يستقيم على الاطلاق بل نقول ان كان المذكور بعد حتى بعضا للمذكور قبله يدخل تحت ما ضربت
له الغاية داخلا وعلى هذا نص المبرد في المقتضب وابن الوراق في الفصول والفراء في المعاني وهكذا ذكر
السيرافي ايضا **قوله** وقد تستعمل للعطف اعلم ان حتى تستعمل للعطف لمناسبة بين العطف والغاية وهو
التعاقب فالمعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية تعقب المغيا ولكن مع قيام معنى الغاية كقول العرب
استنت الفصال حتى القرعى هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم لعلو قدره والاستنان هو
ان يرفع يديه ويطرحهما معا في حالة العدو والقرعى جمع قريع وهو الذي به قرع وهو بثر ابيض يخرج
بالفصال فجعلوه عطفا هو غاية لانتهاء الاستنان باستنانها فكانت حقيقة قاصرة من حيث انها لم تخلص
للغاية **قوله** ومواضعها في الافعال ان يحمل غاية بمعنى الى اي مواضع كلمة حتى في الافعال ان يحمل غاية بمعنى
الى من غير ان يكون جملة مبتدأة كقوله سرت حتى ادخلها او غاية هي جملة مبتدأة كقولك خرج النساء حتى
خرجت هند وذلك لانها في الاصل للغاية فوجب العمل به مهما امكن وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد
بان يصلح فيه ضرب المدة وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء كالصياح في قوله ان لم اضربك حتى تصيح فانه
لم يستقم اي فانه لم يوجد احد المعنيين المذكورين او كلاهما يحمل على المجازاة بمعنى لام كي لمناسبة بين
المجازاة وبين الغاية لان الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود الجزاء عادة كما ينتهي بوجود الغاية وانما
يحمل على المجازاة اذا صلح الصدر سببا ولم يصلح الآخر غاية حتى لو صلح الآخر غاية مع كون الصدر صالحا للسببية يجعل
للغاية نحو ان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر ونظيره ما لم يكن الصدر قابلا للامتداد قولك عبدي حر ان لم اخبر

فلانا بما صنعت حتى نضربك فلا يحمل حتى ههنا للغاية لان الاخبار مما لا يمتد فيحمل بمعنى لام كي فاذا اخبره ولم يضربه
بر في يمينه ونظر ما لم يكن لا افضالي للا انها كقولك عبدي حر ان لم اضربك حتى تضربني او تشتمني فضربه ولم يضربه
المضروب بر ايضا لان الضرب فان كان فعلا ممتدا لكن الضرب والشتم من المضروب لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع
الى زيادة الضرب فيحمل على الجزاء **قوله** فان تعذر ذلك يحمل على العطف اي ان تعذر ان يحمل بمعنى لام كي جعل
مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية **قوله** وعلى هذا مسائل الزيادات اعلم ان محمدا ذكر في الزيادات
في رجل قال لرجل عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح او حتى تشتكي يدي او حتى يشفع فلان او حتى يدخل الليل ثم ترك
ضربه قبل هذه الاشياء انه يحنث لان الضرب يحتمل الامتداد بطريق التكرار فيحمل على حقيقته فاذا امتنع عن الضرب
قبل الغاية يحنث الا في موضع يغلب على الحقيقة عرف نحو ان يترك ويعتبر العرف كما لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت
فهذا الحمل على الضرب الشديد باعتبار العرف ولو قال عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني فاتاه فلم تغده لم يحنث لان قوله
حتى تغديني لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الاتيان فلا يمكن حملها على حقيقة الغاية والاتيان يصلح
سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون المعنى لكي تغديني فكان شرط بره الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء بالغداء
وقد وجد ولو قال عبدي حر ان لم آتك حتى اتغدى عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا
يصلح غاية للاتيان بل هو داع الى زيادة الاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزاء الاتيان نفسه لان المكافي
غير المكافى فلم يصلح للمجازاة فحمل على العطف المحض لتصحيح الكلام فكان شرط البر وجود الامرين حتى اذا اتاه فعل
فلم يتغد اصلا حنث ولو تغدى من بعد غير متراخ عن اليوم بر واذا استعير للعطف استعير بمعنى الفاء دون الواو لان
الفاء للتعقيب فكان التجانس بينه وبين الغاية اشد **قوله** ومنها حروف الجر فالباء للالصاق وتصحب الاثمان
اي ومن حروف المعاني حروف الجر وسميت حروف الجر لانها تجر معنى الفعل الى الاسم او الاسم الى الاسم نحو مررت بزيد
والمال لزيد اما الباء فللالصاق بدلالة استعمال العرب فيه وهو اقوى دليل في اللغة كالنص في احكام الشرع ثم
الالصاق يقتضي الطرفين ملصقا وملصقا به فما دخل عليه الباء فهو الملصق به والطرف الاخر هو الملصق فلذلك
تصحب الاثمان حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فيصح الاستبدال به قبل القبض
اذ لو كان مبيعا لما جاز الاستبدال به قبل القبض عينا كان او دينا كذا في المبسوط بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر
بان قال اشتريت منك كر حنطة جيدة بهذا العبد فان الحنطة يكون سلما حتى لا يجوز الا مؤجلا ولا يصح الاستبدال به
قبل القبض لان الباء للالصاق فاذا قرنه بالكر فقد الصق الكر بالعبد الذي هو اصل في البيع اذ المبيع اصل فيه حتى
يشترط وجوده لصحة البيع والصاق الاتباع يكون بالاصول والثمن في البيع تبع حتى لا يشترط وجوده لصحته بخلاف ما اذا
لم يقترن الباء بالكر فانه يكون هو الاصل لانه اضاف البيع اليه فيكون مبيعا والمبيع الديني لا يكون الا سلما فيشترط التأجيل
قوله ولو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فكذا اي لو قال لمن اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الصدق لو اخبره
كاذبا لا يعتق بخلاف ما لو قال لمن اخبرتني ان فلانا قد قدم فهذا يقع على مطلق الخبر صادقا كان او كاذبا لان في الاول الشرط
الاخبار الملصق بالقدوم لان الباء للالصاق والصاقه بالقدوم لا يتصور قبل وجود القدوم فكان الشرط الاخبار
بطريق الصدق فلا يحنث بالاخبار كاذبا بخلاف قوله ان فلانا قد قدم حيث كان شرط الحنث فيه مجرد الاخبار صدقا
كان او كذبا لان قوله ان فلانا قد قدم خبر بنفسه وهو المفعول الثاني للاخبار فصار كانه قال لمن اخبرتني خبر قدوم فلان
والخبر اسم لكلام دال على امر كان او سيكون غير مضاف كينونته الى الخبر فكان شرط الحنث نفس الخبر فيتناول
الصدق والكذب وكذا لو قال لمن خرجت عن الدار الا باذني فانت طالق يشترط تكرار الاذن بخلاف قوله الا ان آذن
لك حيث لا يشترط تكرار الاذن لان الباء للالصاق واقتضى ملصقا به لغة وهو الخروج فصار المستثنى خروجا

ملصقا بالاذن والمستثنى نكرة في موضع النفي وهو الخروج الثابت بقوله ان خرجت لان الفعل يدل على المصدر لغة والشرط
في معنى النفي اذ معناه لا تخرجي خروجا فصار عاما في كل خروج كان بهذا الوصف صار مستثنى وبقي سائر انواع
الخروج داخلا في الحظر فاذا خرجت بغير اذنه يحنث بخلاف قوله الا ان آذن لك لانه تعذر الحمل هنا على الاستثناء
لعدم المجانسة لان الاذن غير مجانس للخروج فيحمل مجازا على الغاية لما بينهما من المناسبة لان ما بعد الغاية وما بعد
الاستثناء يخالف ما قبلها وما قبلها ينتهي لما بعدها **قوله** وفي قوله لمشيئة الله او بارادته او بمحبته او برضاه لم تطلق
اصلا لانه لما جعل الطلاق ملصقا بالمشيئة لا يقع قبل المشيئة اذ لا يتحقق الالصاق بدون الملصق به وهذا هو معنى
الشرط اذ لا وجود للمشروط بدون الشرط ثم ان التعليق بمشيئة الله تعالى ابطال للايجاب لما عرف فلهذا لا يقع شيء كما لو
قال ان شاء الله وكذلك التعليق بالرضا والمحبة لا يقال لم يحمل الباء في مسئلة المشيئة واخواتها على السبب لانها قد
تستعمل بمعنى السبب قال تعالى جزاء بما كسبا ذلك بما عصوا واذا حملت على السبب تطلق في الحال كما لو قال انت
طالق لمشيئة الله لان التعليل يدل على تحقق الايقاع لا على انتفائه لانا نقول الحمل على ما ذكرنا من الشرط اولى لانه اقرب
الى الالصاق لان في الالصاق معنى الترتيب لانه يقتضي ملصقا متقدما على الملصق به زمانا ليمكن الالصاق به
والترتيب الزماني في الشرط والمشروط موجود بخلاف العلة مع المعلول لانهما متقارنان زمانا **قوله** وقال الشافعي
الى اخره قال صاحب المحصول الباء اذا دخل على فعل متعد بنفسه كقوله تعالى وامسحوا برؤسكم تكون للتبعيض خلافا للحنفية
لانا نعلم بالضرورة الفرق بين قولنا مسحت المنديل بيدي ومسحت بالمنديل يدي في افادة الاول الشمول والثاني
التبعيض فح يلزم مسح بعض الراس وهو ادنى ما يتناوله اسم البعض فيكون تعيين الواجب بثلاثة اصابع او بربع
الراس زيادة على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز ولا معنى لقول من يقول مطلق مسح البعض غير مراد لان ذلك
يحصل بغسل الوجه ولا يتأدى به الفرض بالاتفاق فعرفنا ان المراد بعض مقدر وذلك مجمل فكان فعله بيانا
لانا نقول عدم الجواز لفوات الترتيب الواجب لا لعدم حصول مسح البعض فانه لو استوعب راسه بالمسح بعد
غسل الوجه قبل غسل اليدين لا يعتد به عندنا لفوات الترتيب فكذا هنا وقال مالك الباء صلة اي مزيدة زيدت
للتاكيد لان المسح فعل متعد فاكد بالباء كقوله تعالى تنبت بالدهن فصار التقدير وامسحوا رؤسكم فيلزم مسح الكل
ولكن نقول اما القول بالتبعيض فلا يعرفه اهل اللغة كذا قال ابن جني والموضوع للتبعيض حرف من فلو
كان الباء للتبعيض لتكررت الدلالة عليه وهو خلاف الاصل ولانه لو كان للتبعيض مع انه للالصاق لكان
مشتركا والاصل عدمه واما الصلة فلان فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة فيحمل الباء على حقيقتها في هذه الاية وهي
الالصاق والتبعيض فيها يثبت بطريق اخر لا بالباء وبيان ذلك ان المسح لا بد له من آلة ومحل فاذا دخلت الباء
في الالة كان الفعل متعديا الى المحل ويصير المحل مفعولا به فيتناول جميع المحل كقولك مسحت الحائط بيدك لانه
اضيف الى جملته وان دخلت في المحل بقي الفعل متعديا الى الالة وهذا لا يقتضي الاستيعاب وانما يقتضي الصاق
الفعل بالمحل كله او بعضه كما في قولك مسحت يدي بالحائط واذا تقرر هذا صار تقدير الاية وامسحوا ايديكم برؤسكم
فلا يقتضي استيعاب الراس بالمسح لان المسح مضاف الى اليد دون الراس ولكن هذا الكلام يقتضي وضع آلة المسح على
الراس وذلك لا يستوعب الكل عادة لان اليد لا تستوعب الراس عادة فصار المراد اكثر اليد والاصل في اليد
الاصابع فان ما بين الاصابع وظهر الكف لا يستعملان في المسح عادة فيكتفي بالاكثر الذي يحكي حكاية الكل وهو
ثلاثة اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا بحرف الباء كما زعم الشافعي واعلم ان لمشايخنا في تقدير فرض المسح
طريقين احدهما ما ذكرنا والثاني ان مطلق البعض لما لم يكن مرادا لان المفروض في عامة الاعضاء بعض مقدر
ينبغي ان يكون كذلك ههنا ولهذا لو زاد على المقدار الذي قدر به لا يكون فرضا بالاجماع ولو كان الداخل تحت الامر

بعضا مطلقا لوقع الزائد فرضا كالزائد على الآيات الثلث في فرض القراءة صار البعض مجملا فيعرف بالسنة وهي توجب ان يقدر بالربع على ما عرف الآن في اثبات الاجمال بهذا الطريق نوع ضعف فان الخصم لا يسلم الاجمال في الآية وقال بل مطلق البعض هو الثابت بالنص وهو معلوم فلذلك اختار فخر الاسلام بهذا الطريق الاول لانه اسلم

قوله وعلى للالزام كلمة على وضعت للاستعلاء يقال زيد على السطح وفلان علينا امير ومنه قولهم على فلان دين لان الدين يعلو من يلزمه وللاستعلاء في لفلان علي دين في الايجاب دون غيره فكانت في مثل هذا الموضع للايجاب باعتبار اصل الوضع فقول الرجل لفلان علي الف يكون دينا لان حقيقته اللزوم الا ان يصل به الوديعة فيقول له علي الف وديعة لانه يحتمل الوديعة لان الحفظ يجب عليه في الوديعة ثم انها تستعار للباء لان اللزوم يناسب الالصاق فان الشيء متى لزم الشيء كان ملتصقا به لا محالة ولان حروف الجر ينوب بعضها عن بعض لان كل واحد منها يوصل الفعل الى الاسم وتستعمل ايضا بمعنى الشرط باعتبار ان الجزاء يتعلق بالشرط فيكون لازما عند وجوده فكان استعمالها في الشرط حقيقة فاذا استعملت في المعاوضات المحضة وهي التي تخلو عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح كانت بمعنى الباء التي تصحب الاعواض لان العمل لما تعذر بحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لما بين العوض والمعوض من اللزوم والاتصال في الوجوب ولا يحمل على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق بالخطر لما فيه من القمار فيحمل على ما يحتمله تصحيحا للكلام وكذا اذا استعملت في الطلاق عندهما اذ الطلاق يصلح ان يكون معوضا والمال عوضه فاذا قالت طلقني ثلثا على الف درهم فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما كما في قولها بالف ويكون الواقع بائنا وعنده حقيقة للشرط لان الطلاق ولن دخله المال قابل للتعليق ولم يمنع معنى المعاوضة صحة التعليق لانه تابع فيصير هذا منها طلبا لتعلق المال بشرط الثلث اي تعلقا لالزام المال بشرط الثلث فاذا خالف الزوج امرها بان طلقها واحدة لم يجب المال لعدم الشرط وهو الثلث ويكون الواقع رجعيا عنده لانه طلاق بلا مال ويكون على بمعنى الشرط عنده لان اصلها اللزوم فيستعير للشرط لانه ملازم الجزاء

قوله ومن للتبعيض فاذا قال من شئت الى اخره قال المحققون من ائمة النحو من لا اصل لابتداء الغاية كسرت من البصرة وكونها مبعضة في اخذت من الدراهم ومبينة في فاجتنبوا الرجس من الاوثان ومزيدة في قولك ما جاءني من احد راجع الى هذا فان في قولك اخذت من الدراهم دال على ان الدراهم موضع اخذك وابتداء غايته وكذا معنى قوله ما جاءني من احد معناه من واحد هذا الجنس الى اقصاه وكذا معنى قوله فاجتنبوا اجعل مبدا الاجتناب الاوثان فيكون معنى ابتداء الغاية مستعملا في الجميع لكن قد يكون للتبعيض في بعض المواضع وهذا هو المختار لان بعض الفقهاء لما وجدوها اكثر استعمالا في التبعيض جعلوها اصلا فيه وفيما سواه دخيلا واليه مال فخر الاسلام وفي بعض نسخ اصول الفقه انها للتبعيض ولابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد في موضعه حقيقة واما المسئلة فقد مر بيانها في باب العام في مسئلة من شئت من عبيدي عتقه

قوله والى لانتهاء الغاية هذه الكلمة موضوعة لانتهاء الغاية على مقابلة من يقال سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة منقطع سيرك كما ان البصرة مبداه ولذلك استعملت في آجال الديون لان آجال الديون غاياتها ولو دخلت في الازمنة قد يكون للتوقيت وهو الاصل وقد يكون للتاجيل والتاخير ومعنى التوقيت ان يكون الشيء ثابتا في الحال وينتهي بالوقت المذكور لولا الغاية لكان ثابتا فيما وراءها ايضا كقولك آجرتك هذه الدار الى شهر وشرطه ان يكون المغيا قابلا للتوقيت ومعنى التاخير والتاجيل ان لا يكون الشيء ثابتا في الحال ايضا كالبيع الى شهر فانه لتاجيل المطالبة الى مضي الشهر ولولاه لكانت المطالبة ثابتة في الحال وبعد الشهر ايضا

قوله فان كانت قائمة بنفسها اي موجودة قبل الكلام ولا يكون مفتقرا في وجودها الى المغيا لم يدخل الغاية في حكم المغيا لانه اذا كانت قائمة بنفسها لم يستتبعها المغيا كقوله لفلان من هذا الحائط

وينتهي بالوقت

الى الحائط لم يدخل الغايتان وان لم تكن اي وان لم تكن الغاية قائمة بنفسها فان كان الاصل اي صدر الكلام متناولا للغاية اي واقعا على المغيا والغاية جميعا يدخل وكان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فبقي الغاية داخلا كالمرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق عند علمائنا الثلاثة لانها لولا لاستوعبت الوظيفة كل اليد اذ اللفظ يتناول الايدي الى الآباط وبعد ذكرها لا يتناول ما وراءها فكان ذكرها لاسقاط ما وراءها ولا يقال لا بد للجار والمجرور من متعلق وهو قوله تعالى فاغسلوا في هذه الآية فكيف يمكن جعله غاية للاسقاط وانه ليس بمذكور ولا مضمر لانا نقول متعلق الجار والمجرور بالغسل ظاهرا ولكن المقصود هو الاسقاط دون مد الحكم فيكون غاية للاسقاط معنى ومقصودا والعبرة للمعاني دون الظواهر وكذا ذكر صاحب الكشاف في تفسير هذه الآية ان الى يفيد معنى الغاية مطلقا فاما دخولها في الحكم وخروجها فامر يدور مع الدليل

قوله وفي للظرف هذه الكلمة تجعل ما دخل عليه ظرفا لما قبلها كقولك زيد في الدار هذا اصله ثم قيل زيد يتطوى في العلم وانا في حاجتك مجازا على معنى ان العلم جعل وعاء للنظر وتاثيله وعلى معنى انه صرف العناية الى حاجته صارت كانها قد اشتملت عليه لغلبتها على قلبه وهمه وعلى هذا مسائل اصحابنا فاذا قال غصبتك ثوبا في منديل يلزمه كلاهما لانه اقر بغصب مظروف في ظرف لكنهم اختلفوا في حذفه واثباته وقال ابو يوسف ومحمد هما سواء في قول الرجل انت طالق في غد او غدا حتى لو نوى آخره في قوله في غد لا يصدق قضاء كما لا يصدق في قوله غدا لان حذف حرف في واثباته في الكلام سواء اذ لا فرق بين قوله خرجت يوم الجمعة وخرجت في يوم الجمعة وفرق ابو حنيفة رضي الله عنه بينهما وقال لو نوى في قوله في غد آخر النهار يصدق ديانة وقضاء وفي قوله غدا يصدق ديانة لا قضاء لان الظرف اذا اتصل به الفعل بغير واسطة اقتضى استيعابه لانه شابه المفعول به من حيث انه صار معمولا للفعل ومنصوبا به الا ترى انه اذا اتسع في مثل هذا الظرف ولم يقدر فيه حرف في اخذ حكم المفعول به في جواز الاخبار عنه بالذي كما في المفعول به كما لو قلت مسمعا سرت يوم الجمعة الذي سرته يوم الجمعة كما تقول الذي ضربته زيد ولو لم يجز لم تقل الذي سرت فيه يوم الجمعة واذا اتصل به الفعل بواسطة حرف في اقتضى وقوعه في جزء اذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب واذا ثبت ذلك قلنا اذا قال غدا ونوى آخر النهار لم يصدق قضاء لانه يقتضي استيعاب الطلاق جميع الغد فلا بد من ان يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى آخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء ولكنه يصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه ولو قال في غد فموجب كلامه الوقوع في جزء من الغد مبهم واليه ولاية التعيين فاذا نوى آخر النهار كانت نيته تعيينا لما ابهمه لا تغييرا للحقيقة فيصدق قضاء وديانة واذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لعدم المزاحم وللسبق فلذلك يقع فيه وذلك مثل قوله ان صمت الدهر انه يقع على صوم الابد ولو قال ان صمت في الدهر يقع على صوم ساعة يعني ان ينوي الصوم الى الليل في وقته ثم يفطر بعد ذلك

قوله واذا اضيف الى مكان يقع اي اذا اضيف الطلاق الى المكان بان قال انت طالق في الدار او في الظل طلقت في الحال حيث ما كانت اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان الا ان تضمر الفعل بان اراد بقوله في الدار في دخولك الدار فحينئذ يصير بمعنى الشرط ولا يقع في الحال لانه ذكر المحل واراد الحال وذلك من انواع المجاز فيصح ارادته ويصير في معنى الشرط لان الدخول لا يصلح ظرفا للطلاق على معنى ان يكون شاغلا له لانه عرض لا يبقى فيتعذر العمل بحقيقته في فيحمل مجازا لمعنى المقارنة لان في الظرف معنى المقارنة فصار بمعنى مع فيتعلق الطلاق بالدخول الا انه لا يكون شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعد الدخول بل يبقى معه فلهذا قال بمعنى الشرط وقال بعضهم يحمل مجازا لمعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث ان كل واحد منهما ليس بمؤثر فيتعلق الجزاء به فعلى هذا يقع الطلاق متاخرا عن الدخول ولكن الاول اصح فانه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو كان بمعنى الشرط لطلقت كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق اليه اشار القاضي الامام فخر الاسلام

قوله ومع للمقارنه معنى اصلي له لا ينفك عنه في اصل الوضع فلذلك تقع طلقتان في قوله انت طالق واحدة مع
واحدة اومعها واحدة دخله الهاء او لم يدخل وذكر في الهادي للشادي ان مع اذا كان ساكن العين فهو حرف وان كان
متحرك العين فهو اسم وكلاهما لمعنى المصاحبه وفي الصحاح قال محمد بن البشرى الذي يدل على انه اسم حركة اخره
مع تحرك ما قبله وقد يسكن وينون تقول جاءوا معا وفي بعض كتب النحو انه من الظروف ويجوز ان يكون انتصابه على
الظرف كانتصاب عند بدليل انه يقال جاء فلان من معهم بخفض العين كما يقال جاء من عندهم وكذا يمكن ان
تقدر فيه معنى في فان قولك زيد مع عمرو معناه في مصاحبة عمرو كما يمكن تقديره في عند فان قولك انه عند عمرو اي في حضرته
قوله وقبل للتقديم اي للسبق فاذا وصف الطلاق بالقبليه المطلقه كان ايقاعا في الحال ولا يقتضي وجود
ما بعده حتى لو قال لامراته انت طالق قبل دخولك الدار او قال لها وقت الضحوة انت طالق قبل غروب الشمس تطلق
للحال ولو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة ولو قال قبلها واحدة بهاء الكناية تقع ثنتان
وبعد للتاخير وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل حتى لو قال لغير الموطوءه انت طالق واحدة تقع ثنتان ولو
قال بعدها واحدة تقع واحدة والاصل ان الظرف اذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده واذا لم يقيد كان صفة
لما قبله وان ايقاع الطلاق في الماضي ايقاع في الحال لكونه مالكا للايقاع في الحال غير مالك للاسناد والواقع في الماضي
واقع في الحال فثبت ما في وسعه فالقبلية في قوله انت طالق واحدة قبل واحدة صفة
للاولى فتبين بها فلا تقع الثانيه لفوات المحليه وفي قوله قبلها صفة للثانيه واقتضى ايقاعها في الماضي وايقاع الاولى
في الحال وايقاع الثانيه قبلها فيقترنان فيقعان والبعدية في قوله بعد واحدة صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى
في الحال وايقاع الثانيه قبلها فيقترنان وفي قوله بعدها واحدة صفة للاخيرة فتبين بالاولى وتلغو الثانيه لفوات
المحليه وقيد حكم بهذه الطلاق بقوله وحكمها في الطلاق احترازا عن الاقرار فانه لو قال لفلان علي درهم بعد درهم
يلزمه درهمان لان معناه بعده درهم قد وجب او بعده درهم قد وجب ولا يفهم من الكلام الا هذا والقبل والبعد
مبنيان اذا قطعا عن الاضافة ونوى بها ويبنيا على الضم اما اذا لم يكن المضاف اليه المحذوف منويا يكونان معربين
قوله وعند للحضره حتى لو قال لفلان عندي الف كان وديعه لان هذه الكلمة عبارة عن القرب في اصل الوضع
وهي تحتمل القرب من يده فيكون اقرارا بالامانه وتحتمل القرب من ذمته فيكون اقرارا بالدين فلا يثبت به الا الاقل وهو
الوديعه الا ان يقول الف دين لان قوله عندي محتمل فيصح تفسيره باحد المحتملين كذا في المبسوط وعلى هذا اذا
اذا قال للموطوءه انت طالق كل يوم ولم يكن له نيه طلقت واحدة عندنا خلافا لزفر ولو قال عند كل يوم
او في كل يوم او مع كل يوم او حتى كل يوم طلقت ثلاثا في ثلاثة ايام لانه اذا لم يذكر كلمة الظرف يكون الكل ظرفا واحدا
فلا يثبت الا واحدا ولئن تكررت الايام واذا ذكر كلمة الظرف يتعدد كل يوم بكونه ظرفا وانما يتحقق ذلك اذا تحقق طلاق
في كل يوم وذلك لان صيغة كلامه وصف وقد وصفها بالطلاق في كل يوم بالطلقه الواحدة يتصف في الايام كلها وانما
جعلنا كلامه ايقاعا ضرورة تحقق الوصف وهذه الضرورة ترتفع بالواحدة بخلاف قوله في كل يوم لان في للظرف
والزمان ظرف للطلاق من حيث الوقوع فيه فما يكون اليوم ظرفا له لا يصلح الغد ظرفا له فيتجدد الايقاع لتحقق ما اقتضاه
حرف في كما في المبسوط قوله وغير يستعمل الى اخره اعلم ان غير اسم من الاسماء الملحوقة علامات الاسم به من التنوين والالف
واللام والاضافة ويستعمل صفة للنكرة بحيث لا تتعرف بالاضافة وان اضيف الى المعارف ويستعمل استثناء ملحقا به
ومن ثم من حيث ان ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله والفرق ان الاول من كونه صفة واستثناء انه لو قال جاءني رجل غير
زيد لم يكن فيه انه زيدا جاء او لم يجئ بل كان خبرا ان غيره جاء ولو قال جاء القوم غير زيد بالنصب كان اللفظ
دالا ان زيدا لم يجئ والفرق الثاني ان استعماله صفة يختص بالنكرة واستعماله استثناء لا يختص بالنكرة ولهذا

قالوا اذا قال لفلان علي درهم غير دانق بالرفع يلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم اي درهم مغاير
للدانق ولو قال بالنصب كان للاستثناء فيلزمه درهم الا دانقا اي ينقص من الدرهم دانق والدانق
اسم للدانكسك الذي يكون اربعة منه درهما ولو قال لفلان علي دينار غير عشرة دراهم بالرفع يلزمه
دينار تام ولو قال غير عشرة بالنصب فكذلك عند محمد لان الجنس صورة ومعنى شرط لصحة
الاستثناء عنده والدرهم لا يجانس الدينار صورة فيكون من الاستثناء المنقطع وهو بطريق المعارضة
كاستثناء الثوب وعندهما في رضه وابي يوسف ينقص من الدينار قيمة عشرة دراهم لصحة الاستثناء لانه يجانسه
معنى وهو كاف لصحة الاستثناء لما ياتي في باب البيان ان شاء الله تعالى قوله ومنها حروف الشرط اي من
حروف المعاني حروف الشرط اي كلمات الشرط او المراد الشرط وتسميتها حروفا باعتبار ان الاصل فيها
كلمة ان وهي حرف وان الاصل فيها لانه اختص بمعنى الشرط ليس له معنى اخر سواه بخلاف ساير الفاظ الشرط
قوله وانما تدخل على امر معدوم اي يدخل حرف ان على كل شان معدوم لانه للمنع او الحمل والمنع عن الموجود
والحمل عليه لا يتحقق على خطر اي متردد بين ان يوجد وان لا يوجد وهذا احتراز عن المستحيل وعن الفعل
المتحقق لا محالة كمجيء الغد بالنظر الى العادة ولهذا لا يجوز ان يقال ان جاء غدا وطلعت الشمس خرج لانا
لا نعلم خرج او لم يخرج كذا قال عبد القاهر ولا يدخل على الاسماء لان معنى الخطر في الاسماء لا يتحقق ولهذا
قلنا اذا قال لامراته ان لم اطلقك فانت طالق ثلاثا لم يطلق حتى يموت احدهما قبل ان يطلقها لان ان للشرط
المحض وانه جعل عدم ايقاع الطلاق عليها شرطا ولا يتيقن بوجود هذا الشرط ما بقيا حيين ثم ان مات
الزوج يطلق قبل موته بساعة لان الشرط يتحقق فيها فان لم يدخل بها فلا ميراث لها لان المراة الفار انما
ترث اذا كانت في العدة وان دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق عليها قبيل موته باختياره وهو تارك
التطليق فصار فارا فترث وفي النوادر لا يطلق بموتها لان الياس انما يحصل بموتها لان قبل موتها يتصور التطليق
من الزوج فوجد الشرط عند انقضاء محل الطلاق بخلاف الزوج فانه كما اشرف على الهلاك وقع الياس
عن التطليق منه والصحيح ان موتها كموته لانها اذا اشرفت على الموت فقد بقي من حيوتها ما لا يسع التكلم بالطلاق
وذلك القدر من الزمان صالح لوقوع المعلق فوجد الشرط والمحل باق فيقع والمعلق كالمرسل عند الحقيقة فلا يشترط
فيه ما يشترط في حقيقة الارسال فلهذا يقع المعلق وان كان لا يقدر على الارسال في هذا الحال للطبيعة والامر
للمزوج منها لانها بانت قبيل الموت فلم يبق بينهما زوجية عند الموت كذا في المبسوط قوله واذا الى اخره اعلم ان اذا
من الظروف اللازمة ظرفيتها وهو مضاف ابدا الى جملة فعلية وفيه معنى المجازاة لانه للاستقبال وقيل ان هنا
ان الشرط لا يكون الا مستقبلا مجهولا ان المتردد بين ان يكون وان لا يكون ولهذا اختص اذا بالجمل الفعلية
وانه قد يكون ظرفا غير متضمن معنى الشرط كما في قوله تعالى والليل اذا يغشى مجازا اي بكلمة اذا مع بقاء يستعمل
للشرط ويترتب عليه الجزاء مرة ويستعمل للوقت مرة والى هذا اصل ان اذا مشتركة بين الشرط والوقت عند
الكوفيين فاذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت فصار بمعنى ان واليه ذهب ابو حنيفة رضه وعند البصريين
هي موضوعة للوقت وتستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كمتى واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما
الله واذا قال لامراته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده في رضه ما لم يمت احدهما كما في قوله ان لم اطلقك
وعندهما يقع اذا فرغ كما في قوله متى لم اطلقك فانت طالق لانها اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق وقد
سكت بوجود ذلك الوقت فيطلق ولابي حنيفة انها تستعمل للوقت كقوله الشاعر واذا يكون كريهة ادعى لها واذا يحاس
الحيس يدعى جندب ويستعمل للشرط كقول الشاعر واذا تصبك خصاصة فتحمل معناه ان يصيبك لدخول الفاء

او لم يستغن ما اعناك ربك بالغنى

لها لازم في غير موضع بالنسبها والى راه باذا
عبر لازمة بل هي في صدر الجوار وهو ان المجازاة في متى
ومع هذا لم سقط عنه صفته وهو الوقت فالاولى

في فيحمل وذا انحصوص بان ولا يدخل في متى كذا قيل وفيه نظر ولان اصابة الخصاصة على خطر الوجود ليست
بكاينة ولا مما ينتظر وكلمة اذا كانت بمعنى الوقت انما يستعمل في الامر الكاين او المنتظر الذي لا ريب
فيه عادة او شرعا كخروج الغد والقيام الى الصلوة فلو بقي فيها معنى الوقت لما جاز استعمالها في الامر المتردد
بخلاف متى فانها يستعمل في الامر الكاينة واذا ثبت الوجه ان اذا على التعارض على الوقت والشرط الى لم
كما بينا فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما في ان ولو حمل على الوقت يقع في الحال كما في متى فلا
يقع بالشك والخلاف فيما اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى احدهما فهو على ما نوى بالاتفاق واذا ما مثل اذا الا ان
دخول ما يحقق معنى المجازاة باتفاق النحويين ويسمى ما هذه ما المسلطة يعني يجعل الكلمة التي لا يعمل فيما بعدها
عاملة فيه بفعل اذا ما تاتني اكرمك بما هي التي سلطت اذا على الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجمل عن عامل فجعلته
ما حرفا من حروف المجازاة عاملة بمنزلة متى وعند بعضهم ما في اذا ما صلة كذا في كتاب بيان حقايق الحروف
ومتى للوقت المبهم في اصل الوضع لكن لما كان الفعل يليها جعل للشرط ولزم في باب المجازاة وجزم بها مثل
ان ولكن مع قيام معنى الوقت فوقوع الطلاق في قوله متى لم اطلقك او متى ما لم اطلقك فانت طالق عقيب
اليمين لوجود وقت لم يطلقها وكلما ومن وما يستعمل للشرط وقد مر مباحثها في الفاظ العموم قوله
وروى عنهما اي عن ابي يوسف ومحمد رحمهما الله اعلم ان لو فيه معنى الشرط لان معناه تعليق احدى الجملتين بالاخرى
على ان يكون الثانية جوابا للاولى كان الا ان ان تجعل الفعل للاستقبال وان كان ماضيا ولو تجعله للمضي وان
كان مستقبلا وهو معنى قولهم لو لامتناع الشيء لعدم غيره لان الفعل الثاني لما تعلق وقوعه لوجود الاول في
قولك لو جئتني لاكرمتك وامتنع الاول لان الفعل اذا عدم في الزمان الماضي استحال وقوعه فيه بعد وكان
الثاني ممتنعا ايضا ضرورة لتعلقه به فعلى هذا لو قال لعبده لو دخلت الدار لعتقت ولم يدخل العبد
الدار في الزمان الماضي ودخلها بعد كان ينبغي ان لا يعتق لان معناه لو كنت دخلت الا ان الفقهاء علقوا
العتق بالدخول الذي يوجد في المستقبل لان لو لما كانت كلمة فيها معنى الشرط يستعمل في الاستقبال كان
وعلقه يخرج ما ذكر في الكتاب وهو قوله انت طالق لو دخلت الدار فان الطلاق لا يقع حتى يدخل الدار رواه
ابن سماعة عن ابي يوسف في نوادره وليس فيه ذكر محمد وكذا لم يذكره شمس الائمة في اصوله وليس في متن المنهاج
نص عن ابي حنيفة رضه ايضا قوله وكيف سؤال عن الحال كلمة كيف اسم مبهم غير متمكن وحركة آخره لالتقاء الساكنين
وبني على الفتح دون الكسر لمكان اليا، ومن الاستفهام عن الاحوال يقول كيف زيد كصحيح ام سقيم قال سيبويه كان
القياس ان يكون شرطا لانه يدل على الحال والاحوال شروط الا انه يدل على احوال وصفات لا اعتبار للعبد
فيها كالسقم والصحة والشيخوخة والكهولة فلم يستقم ان يقول فيه كيف تكن اكن وذكر في الصحاح اذا ضممت اليها ما صح
ان يجازى بها كقولك كيفما تفعل افعل واذا ثبت انه سؤال عن الحال قال ابو حنيفة رضه فيمن قال لامرأته انت طالق كيف شئت
تطلق قبل المشية ثم ان كانت غير موطوءة فقد بانت لا الى عدة ولا مشية لها وان كانت موطوءة فالتطليق
الواقع رجعية والمشية اليها في المجلس بعد ذلك فان شاءت بائنة وقد نواه تطلق بائنة وان شاءت
ثلاثا وقد نوى الزوج تطلق ثلثا وان شاءت واحدة بائنة وقد نوى الزوج ثلثا فهي واحدة رجعية
وان شاءت ثلثا وقد نوى الزوج واحدة بائنة فهي واحدة رجعية لانها شاءت غير ما نوى فلا يعتبر
ولا يقال ينبغي ان لا يحتاج الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها يجب ان تستقل باثبات ما فوض
اليها اعتبارا بسائر التفويضات لانا نقول انما فوض اليها حال الطلاق والحال مشتركة بين
البينونة والعدد فيحتاج الى النية لتعيين احد المحتملين وعن ابي بكر الرازي والطحاوي وان نية الزوج ليست

ليست بشرط وان لها ان تجعل الطلاق بائنا او ثلاثا في قول ابي حنيفة رضه فان قيل كيف قد يضاف الى موجود
فيصير استيصافا وقد يضاف الى معدوم فيكون لتعليق الاصل باوصافه كما في قولك كن كيف شئت وافعل
كيف شئت فدل على ان الفعل يكون منه بمشيته قلنا انا لا ننكر دخولها على معدوم سيوجد ولكنا نقول
انه لا يتعرض لاصل ما دخل عليه وانما يتعرض للوصف فقوله طلقي لطلب الفعل والتفويض قبل دخول كيف
فلا يوجب وجود الطلاق في الحال فكذا بعد دخوله وقوله انت طالق يوجب وقوع الطلاق في الحال قبل
دخول كيف عليه فكذا بعد دخوله لانه لا يتعرض لاصل الكلام مما قاله ابو حنيفة رضه حقيقة الكلام وما قالا
معنى الكلام عرفا واستعمالا كذا في الاسرار والمبسوط وعندهما لا يقع عليها شيء ما لم تشأ فاذا
شاءت فالتفريع كما قال ابو حنيفة رضه وعلى هذا لو قال لعبده انت حر كيف شئت يعتق عنده
بلا مشية وعندهما لا يعتق بلا مشية كذا في المبسوط وهذا معنى قول الشيخ رحمه الله وقالا يبطل ولا يقع عندهما
ما لم تشأ في المجلس هما يقولان لما فوض وصف الطلاق اليها كالرجعة والبينونة والعدد يكون
ذلك تفويضا لنفس الطلاق اليها ضرورة ان الوصف لا ينفك عن الاصل وهذا معنى قول الشيخ رحمه الله فيتعلق
الاصل بتعلقه فصار الطلاق على اي وصف شاءت مفوضا اليها ولانها تتأخر الى مشيتها ما علقه الزوج
بمشيتها وما لم يعلق وكلمة كيف لا يرجع الى الاصل فيكون منجزا اصل الطلاق ومفوضا للصفة الى مشيتها
لما ان الاستيصاف عن وصف الشيء قبل وجود اصله محال الا ان في غير الموطوءة وفي العتق لا اثر لمشية الوصف
بعد وقوع الاصل لعدم المحل فيلغوا تفويض الصفة الى مشيتها وفي الموطوءة المحل باق بعد وجود الاصل فلها
المشية في الصفة بعد وقوع الاصل عند ابي حنيفة رضه بان يجعله بائنا او ثلثا كما بينا فيصح تفويضها اليها وقالا
اي قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ما لا يقبل الاشارة الى ما لا يأتي فيه الاشارة من الامور الشرعية كالطلاق
والعتاق يرجع الكل الى الاصل اي اصل الطلاق لتعذر حملها الى السؤال عن الحال بدون وجود الاصل ولو
حملها على الاصل لاحتجنا الى العناية والعمل بما ذكرنا اولى من الالغاء، واعلم ان معنى الاستفهام قد سلب
عن كيف فبقي الاعلى نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف تصنع اي حال صنعه
قوله وكم اسم للعدد كم اسم غير متمكن موضوع للكناية عن الاعداد وفي الصحاح كم اسم ناقص مبهم مبني على
السكون وان جعلته اسما تاما شددت آخره وصرفته فقلت اكثرت من الكم والكمية فاذا قال انت طالق
كم شئت تطلق قبل المشية ويتقيد بالمجلس وكان لها ان تطلق نفسها واحدة او ثنتين
او ثلاثا بشرط مطابقة ارادة الزوج وذلك لان كلمة كم للعدد المبهم والعدد هو الواقع في
الطلاق اما مقتضيا كما في قوله انت طالق اذ التقدير انت طالق طلقة واحدة واما مذكورا
كما في قوله انت طالق ثلثا او ثنتين او واحدة وهذا معنى قول الشيخ اسم للعدد الواقع
ولما كان كذلك وقد دخلت المشية على نفس الواقع الذي هو العدد تعلق الكل بالمشية
بخلاف كيف ولما كانت للعدد المبهم صارت عامة فكان لها ان تشاء الواحدة او الثنتين
او الثلاث واذا لم يكن في كلامه ما يدل على الوقت تقيدت المشية بالمجلس الى هذا اشار
في شرح الجامع قوله وحيث واين اسمان للمكان اي للمكان المبهم وبنيتا لمشابهتهما بالغايات
لانهما لم تجئ الا مضافة الى الجملة والضم والكسر والفتح لغة في حيث اما الضم فلشبهها بالغايات
واما الكسر فلالتقاء الساكنين واما الفتح فلاستثقال الكسرة مع اليا، فاذا قال انت طالق حيث
شئت واين شئت لا تطلق قبل المشية ويتوقف بالمجلس لانهما من ظروف المكان ولا اتصال

للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشيئة في الطلاق فيقتصر على المجلس ولا يبقى اذا الغاء ذكر المكان
بقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع في الحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار لانا نقول لما تعذر
العمل بالظرفية جعلنا مجازا عن حرف الشرط لمشاركتهما في الابهام والاستعمال اولى من الالغاء ولا يقال
الحمل بمنزلة اذا او متى حتى لا يبطل بالقيام عن المجلس كما في اذا ومتى وفيه رعاية معنى الظرفية لانا نقول
لما جعلنا مجازا عن الشرط فحمله على حرف ان اولى لانه هو الاصل في باب الشرط وما وراءه ملحق به كذا في
الفوائد الظهيرية ولقائل ان يقول لما جعل مجازا عن الشرط فالشرط الذي فيه جهة الحقيقة اولى **قوله**
الجمع المذكورة وتسمى الايمة هذه حروف المعاني الحروف الموضوعة لعلامة الذكور والاناث وهي معلومة في العربية
والحاصل انه وقع بين العلماء اختلاف في فصل منها وهو ان اللفظ بعلامة الذكور مطلقا يتناول الذكور والاناث
عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات وبعض اصحاب الشافعي به يقول لا يتناول الاناث الا بدليل
ولو ذكر بعلامة التانيث فيتناول الاناث خاصة بالاتفاق فالوا لان كل علامة مختص بقريبه باعتبار
اصل الوضع وهو الحقيقة والكلام عند الاطلاق محمول على حقيقته واستدلوا بقوله تعالى ان المسلمين و
المسلمات الاية فلو كان قوله المسلمين يتناول الفريقين لكان ما بعده تكرارا بلا فائدة وقيل
في سبب نزول الاية ان النساء شكون الى رسول الله صلعم فقلن ما بالنا لم نذكر في القران فانزل الله تعالى هذه الاية
فلو كانت صيغة الذكور يتناولهن مع الرجال لكن سوالهن معنى وقد كان امل اللسان ولكنا نقول من
عادة امل اللسان تغليب الذكور على الاناث في الخطاب وادخال النساء تبعا للذكور كما انهن اتباع لهم
في اصل الخلقة ويؤيد ما قلنا قوله تعالى ربنا ظلمنا انفسنا والقائل ادم وحوا واما قوله ان المسلمين والمسلمات
فلتطييب قلوبهن على ما ذكر في سبب نزول الاية وقد عرفن وصولهن واعتقدنا الوجوب عليهن كما في الرجال
وانما طلبن التخصيص بالذكر فيه ولذلك نزلت الاية وعلى هذا الاصل المسئلة المذكورة في المتن **قوله** ولما اريد
فكذا اراد بالظهور البين الانكشاف التام وبه احترز عن الظاهر وقيل لابد فيه من قيد اخر وهو بالاستعمال
او بالعرف ليتميز عن النص والمفسر واليه اشير في الميزان الا ان الشيخ ترك ذلك لان مورد التقسيم عليه هذا
التقسيم في بيان وجوه الاستعمال وقيل لا حاجة الى هذا القيد لان تمام الانكشاف يحصل بالتنصيص والتفسير
كما يحصل بكثرة الاستعمال وعلى هذا يدخل النص والمفسر في التعريف ولكن لا يدخل الظاهر اذ ليس
فيه الظهور البين بل مجرد الظهور واليه مال القاضي الامام ابو زيد وشمس الايمة ولكن اشترط الاستعمال اصح لانه
مورد التقسيم **قوله** وحكمه اي حكم التصريح تعلق الحكم الشرعي بعين الكلام اي بنفسه وقيامه مقام معناه اي قيام
الكلام الذي هو الصريح مقام معناه الذي دل عليه سواء كان حقيقة او مجازا حتى استغنى عن العزيمة اي من
غير نظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد فاذا اضاف الطلاق والعتاق الى المحل فباي وجه اضافهما يثبت
الحكم حتى لو قال يا طالق او غيره ذلك يكون ايقاعا نوى او لم ينو وكذا لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على
لسانه انت طالق او انت حرة يثبت الطلاق والعتاق اما لو اراد ان يصرف الكلام بالنية عن موجبه
الى محتمله فله ذلك ديانة لا قضاء **قوله** واما الكناية فما استتر المراد به بكثرة الاستعمال وقال القاضي ابو زيد كل
كلام يحتمل وجوها يسمى كناية فيدخل فيه المشكل والمشترك وامثالهما ولكن الصحيح هو الاول لما ذكرنا من دلالة مورد
التقسيم **قوله** مثل الفاظ الضمير فان هو مثلا ابهم بين اسم واسم لا بد له من اخرى ولا يقال الفاظ الضمير كنايات
بالوضع لا بالاستعمال وقد شرطتم قيد الاستعمال في تعريف الكناية فكيف يدخل فيها لانا نقول انها وضعت
ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكني عنه بهو لا انها كنايات قبل الاستعمال
وكما ان الالفاظ الموضوعة لا يكون حقيقة قبل الاستعمال فكذلك

٤٧

لكن كل الضماير فيكون داخلة في التعريف **قوله** وحكمها اي وحكم الكناية انه لا يجب العمل بها الا بالنية او ما يقوم
مقامها من دلالة الحال **قوله** وكنايات الطلاق سمي الفقهاء الالفاظ التي يتعارف بها ايقاع الطلاق كنايات
بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة لان الكناية الحقيقية مستترة المراد والمعنى في هذه الالفاظ معلوم المعاني غير
مستترة على السامع لان كل واحد من اهل اللسان يعلم معنى البائن والحرام والبتة ونحوها ولكن باعتبار
معنى التردد فيما يتصل به من هذه الالفاظ لاحتمال ان يراد بها البينونة من جهة الخيرات او من جهة القرابة
او من جهة النكاح شابهت الكنايات فسموها بذلك مجازا ولهذا الابهام احتيج الى النية فاذا زال التردد
بنيتها الطلاق وجب العمل بموجباتها من غير ان تجعل كناية عن صريح الطلاق ولذلك يقع بها البائن كما يدل
عليه معانيها وهو مذهب علي وزيد بن ثابت رضه وقال الشافعي الواقع بها طلقات رجعية وهو مذهب
عمر وعبد الله بن مسعود رضه وهذا الخلاف راجع الى ان ما يملكه الزوج ايقاعه نوع واحد عنده وهو الطلاق فاما
ايقاع البينونة فليس من ولايته وانما يقع حكما لسقوط العدة او لثبوت الحرمة الغليظة او لوجوب العوض لان الله
ذكر الطلاق بغير بدل وشرع بعده الرجعة وذكر ببدل ولم يذكر بعده الرجعة وذكر الثلاث وبين انها لا تحل
له بعده فاثبات الطلاق القاطع بغير بدل يكون على خلاف النص واذا لم يكن في ولايته ايقاع البائن عينه
كانت هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق حقيقة فيكون الواقع بها رواجع وعندنا الطلاق نوعان رجعي
وباين فكما يملك الزوج الرجعي يملك البائن لان الابانة تصرف في ملك النكاح كايقاع اصل الطلاق وذلك لان
الطلاق انما صار مملوكا بالنكاح للحاجة الى التفصي عن عهدة الملك وذلك بالطلاق والابانة جميعا وكما يملك الاعتياض
عن ازالة الملك وانما يملك الاعتياض عما هو مملوك له فيثبت ان الابانة مملوكة واذا كان كذلك وجب جعل هذه الالفاظ
عاملة بنفسها اذ لا ضرورة في العدول عن حقايقها فلذلك كان الواقع بها بوائن وما استدل به الخصم راجع الى ان لا دليل على
كون الابانة مشروعة والاصل في الادلة لا دليل ساقط وقد قام الدليل على ذلك قوله الا اعتدى واستبري رحمك وانت
واحدة وهذا استثناء من قوله كانت بوائن الا في هذه الالفاظ الثلثة فان الواقع بهذه الثلثة رجعية وذلك لا لعدم وقوع
البينونة باعتبار دلالة اللفظ عليها حقيقة ولادلالة هذه الالفاظ على البينونة اما قوله اعتدي فانه يحتمل ان يقال اعتدي
ما لك اي احسب عدة ما لك ولا اثر للحساب في قطع النكاح فلا يمكن ان تجعل عاملا بنفسه الا ان اعتدي يحتمل في نفسه الاعتداد
نعم الله او اعتداد الدراهم او اعتداد الاقراء اي احصي الاقراء فاذا نوى الاقراء وزال الابهام ثبت الطلاق بعد الدخول
بطريق الاقتضاء لانه لا يتصور عد الاقراء الا بتقدم الطلاق فقدم الطلاق عليه ضرورة صحة الامر والضرورة يرتفع باصل الطلاق
فلا حاجة الى اثبات وصف زايد وهو البينونة فيكون الواقع بها رجعيا ولا يقع اكثر من واحدة وان نوى لما بينا وقبل
الدخول بطريق الاستعارة للطلاق فانه لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء اذ لابد للمقتضى من ثبوت المقتضي ولا وجوب للمقتضى
هنا وهو عد الاقراء لانه غير ثابت قبل الدخول بالنص والاجماع فيجعل مستعارا عن الطلاق لان الطلاق سبب لوجوب
الاعتداد فاستعير الحكم لسببه ولا يقال كيف جوزتم استعارة الحكم للسبب وقد انكرتموها فيما تقدم لانا نقول ان السبب
اذا كان مختصا بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين بمنزلة العلة والمعلول كما قلنا كذلك لان الطلاق على ما عليه الاصل
معقب للعدة او نقول المراد من السبب العلة والطلاق علة لوجوب العدة في وضع الشرع ولا يقال العدة توجد بدون
الطلاق كما في ام الولد اذا اعتقت وكما بعد الوفاة والوفاة ليس بطلاق لانا نقول لما صارت ام الولد فراشا اخذت
حكم المنكوحة وازيد الفراش شبهها بالطلاق فاوجبت العدة لانها تثبت بالشبهة والواجب بالوفاة تربص زمان مقدر
لا الاعتداد بالاقراء الثابت بقوله اعتدي وكلامنا فيه قوله استبري رحمك كقوله اعتدي لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدي اذ هو
تصريح بما هو المقصود من العدة الا ان طلب الاستبراء يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد ويحتمل ان يكون للتزوج بزوج اخر فاحتاج
الى النية فاذا وجدت النية يثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله استعارة كما بينا في قوله اعتدي وكذلك قوله انت واحدة

تعالى

في انه يقع به الرجعي ولا يقع به اكثر من واحد وان نوى وقال الشافعي رح لا يقع به شيء وان نوى لان صفة للمرأة ومن لا يحتمل
طلاقا فلغت نيته كما اذا قال لها انت قاعدة ونوى الطلاق لانا نقول يجوز ان يكون واحدة نعتا لها ويجوز ان يكون نعتا
لتطليقة بطريق حذف الموصوف واقامة الصفة مقامه اي انت ذات طلقة واحدة فلا يقع الطلاق بدون النية فاذا نوى
صار كانه قال انت بطليقة واحدة ولو قال هكذا يقع واحدة رجعية فكذا اذا قال انت واحدة ونوى الطلاق وعن بعض
مشايخنا انه اذا وقع الواحدة لا تطلق وان نوى لانها لا تصلح نعتا للطلقة وان نصبها تطلق من غير نية لانها لا يصلح الا نعتا للطلقة
وان اسكن لها يحتاج الى النية والمختار ان حكم الكل واحد لا يحتاج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب قوله
ولا اصل في الكلام الصريح لان الكلام موضوع للافهام والصريح هو التام في هذا المقصود والكناية قاصرة في هذا المعنى لتوقف حصول
العلم فيها على النية وكان الصريح هو الاصل قوله وظهر هذا التفاوت اي التفاوت الذي بين الصريح والكناية فيما يندرئ بالشبهات
مثل الحدود حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد لا يستوجب العقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح فاذا قال جامعت فلانا او
واقعتها او وطئتها لا يحد ما لم يقل نكتها او زنيت بها وكذا لو قال لامرأته جامعك فلان جماعا حراما او قال لرجل قد جامعت بفلانة او جامعتها
لا يحد عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا قوله واما الاستدلال بعبارة النص اعلم ان في تقسيم الشيخ الاستدلال بالطريق
الاربعة على اقسام الكتاب تسامحا لكونه ليس من الكتاب بل هو صفة المستدل لكن لما لم يفرد اقسام الكتاب بدون صفة من اقسامه
تسامح والاستدلال انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل على العكس وهو المراد هاهنا والعبارة لغة تفسير الرؤيا يقال
عبرت الرؤيا اعبرها عبارة اي فسرتها ويقال عبرت عن فلان اذا تكلمت عنه فسميت الالفاظ الدالة عبارات لانها تفسر
ما في الضمير والنص يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او نصا عند الاصوليين
اعتبارا للغالب لان عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص وهذا هو المراد من النص في هذا القسم دون ما تقدم
معروفه كان التمسك في اثبات حكم بظاهر او مفسر او خاص او عام او غيرها استدلالا بعبارة النص قوله هو العمل بكذا
الضمير راجع الى ما وهو ما سيق الكلام له بعرض طائب اللفظ واراد بالعمل عمل المجتهد كما لو قيل الصلوة فرض بقوله
تعالى اقيموا الصلوة والزنا حرام بقوله تعالى ولا تقربوا الزنا والمراد من كون الكلام مسوقا ان يدل على مفهومه مطلقا سواء
كان مقصودا اصليا او لا وفيما سبق في بيان النص والظاهر المراد من كونه مسوقا ان يدل على مفهومه مع كونه اصليا
والمراد بالسوق الاصلي ان يكون سوق الكلام لاجله كالعدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الاية وبالسوق الغير الاصلي
ان يكون المتكلم قصد التكلم به لافادة معناه ولا يكون ذلك مقصودا اصليا كاباحة النكاح من هذه الاية قوله
والاستدلال باشارة النص هو العمل بما ثبت بنظمه اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان ولكنه غير مقصود ولا سيق له
النص وليس بظاهر من كل وجه اي لا يفهم بنفس الكلام في اول السماع من غير تامل كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن
وكسوتهن سيق الكلام لاثبات نفقتهن على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء لانه نسب اليه بلام التمليك وانه
يوجب الاختصاص فدل على كونه احق بالولد وبالاجماع لا يصير احق به من حيث الملك لان الولد لا يصير ملكا لابيه
فدل انه صار احق نسبا ولا يقال انه ينسب الى الام كما ينسب الى الاب ويرث منها كما يرث من الاب فما
فايدة تخصيصه بالاب لانا نقول فايدته يظهر في الامور التي يميز بها بين نسب ونسب كالامامة الكبرى والكفاءة
واعتبار مهر المثل فيعتبر فيها جانب الاب دون الام قوله وهما سواء اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب
الحكم في اثباته الا ان الاول اي العبارة احق عند التعارض من الاشارة ونظير تعارضهما واصله في النساء انهن ناقصات
العقل والدين قيل ما نقصان دينهن قال تقعد احداهن شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام
لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي رح وهو معارض بما روى ابو امامة
الباهلي عن النبي صلعم انه قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة وهو عبارة لبحث على الاشارة والجواب عن تمسكه
ان نقول ان المراد بالشطر البعض لا النصف واجاب الامام نجم الدين عمر النسفي رح عن هذا بان اي رمضان الامة

على

٤٢

على ما عليه الامر الاغلب ستون سنة وخمس عشرة سنة من الصبا وبقية العمر ثلثاها في الاغلب حيض عشرة وثلثا ما طهر عشرون
عشرون فلم يستو النصفان في الصوم والصلوة وتركهما من هذا الوجه او يقال اراد به الانقسام الى شيئين وان لم يستو
القسمان كما يقال نصف عمر فلان سفر ونصفه اقامة اذا تعودهما وان لم يستويا في المدة كما في التطليقة قوله وللاشارة
عموم كالعبارة قال القاضي ابو زيد الاشارة لا يحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام له فاما ما
يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم
حتى يكون قابلا للتخصيص قال شمس الائمة وعندي رحمه الله والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة كالثابت
بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فيكون قابلا للتخصيص كالعبارة ولهذا قلنا في اشارة قوله
تعالى وعلى المولود له خص منها اباحة الوطي للاب جاريته وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد وامواله ملكا للاب
بالاشارة قوله واما الثابت بدلالة النص فما ثبت اي الحكم الذي ثبت بمعنى النص لغة اي بمعناه اللغوي لا اجتهادا
دون معناه الشرعي المستخرج بالاستنباط قال فخر الاسلام في بعض مصنفاته ليس المراد منه المعنى الذي يوجبه
ظاهر النظم فان ذلك من جملة العبارة وانما المراد به المعنى الذي ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة
لا شرعا بدليل ان كل لغوي يعرف وكما عرف بالمعنى اللغوي للتافيف ومواظهارا التبرم والشتم بالتلفظ
بكلمة اف ان المعنى الموجب للحرمة هو الايذاء فيثبت الحكم في الضرب والشتم بقوله لا اجتهادا ردا لقول بعض
اصحابنا والشافعي وغيرهم فانهم زعموا ان دلالة النص قياس جلي لان ثبوت الحكم لم يتوقف على معرفة المعنى وقد وجد اصل
كالتافيف وفرع كالضرب وعلة جامعة مؤثرة كالاذى فيكون قياسا اذ لا معنى للقياس الا ذلك لكنه لما كان ظاهرا
يسمى جليا ولكنا نقول في القياس شرط اهلية الاجتهاد للقياس بخلاف ما نحن فيه فان اهل الاجتهاد وغيرهم فيه سواء
لان كل من هو عالم باللغة يعرف حرمة الضرب والشتم من حرمة التافيف الثابت بقوله تعالى ولا تقل لهما اف ولان الاصل في
القياس لا يجوز ان يكون جزءا من الفرع بالاجماع وقد يكون في هذا النوع ما يجعلونه اصلا جزءا مما يجعلونه فرعا كما لو قال رجل
لعبده لا تعط فلانا ذرة فانه يدل على منعه من اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة داخلة فيما زاد عليها وهذا النوع كان ثابتا
قبل شرع القياس ولهذا اتفق اهل العلم على حجة الاحتجاج به من منكري القياس ونفاته الا ما نقل عن ابي داود الظاهري فصل
انه من دلالة اللفظية وليس بقياس حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص بالاتفاق وان لم يجز اثباتها بالقياس
عندنا لانها شرعت عقوبة وزجرا على الجنايات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهر ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الاجرام
وآثامها ومعرفة ما يحصل به ازالة آثامها ومعرفة ما يحصل جزاء لها وزاجرا عنها فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأي
بخلاف الدلالة لان مبناه على المعنى الذي يفهم من النص لغة فيكون مضافا الى الشرع قوله والثابت به كالثابت
بالاشارة اي الثابت بالمعنى اللغوي الذي هو الدلالة كالثابت بالاشارة الا عند التعارض فانه دون الاشارة
عند التعارض لان في الاشارة وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة يوجد المعنى اللغوي فترجحت الاشارة به مثال
تعارضهما ما قال الشافعي رح ان الكفارة تجب بقتل العمد لانها لما وجبت في القتل الخطأ فلان تجب في العمد كان اولى ويعارضها قوله تعالى ومن يقتل
قتل مؤمنا خطأ الاية فلان يجب في العمد كان اولى ويعارضها قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه
يشير الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جزائه جهنم اذ الجزاء اسم للكامل التام على ما عرف فلو وجبت
الكفارة معه كان المذكور بعض الجزاء فلم يكن كاملا تاما فعرفنا بلفظ الجزاء ان موجب النص لا تنفي الكفارة فرجحنا الاشارة
على الدلالة قوله ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات هذا نتيجة قوله ان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة
اي الثابت به قطعي حتى صح اثبات الحدود والكفارات بها دون القياس مثال اثبات الحدود بها ايجاب الرجم على
غير ماعز ممن زنى وهو محصن فانه روي ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم ومعلوم انه لم يرجم لانه ماعز وصحابي بل لانه زنا
في حالة الاحصان فيثبت هذا الحكم في حق غيره بدلالة النص ومثال اثبات الكفارة ايجاب الكفارة على من جامع في نهار

رمضان عامدا بدلالة النص لا اعرابي وهو معروف اوجبنا عليه الكفارة على الصوم لا لكونه اعرابيا فيجب على غيره عند وجود
معنى الجناية ايضا وايجابها على المراة لمن ركبها اياه في معنى الجناية فتامل والثابت به لا يحتمل التخصيص اعلم
ان الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص اما عند من يقول بان المعاني لا عموم لها لان المعنى واحد وان كثرت محاله
فظاهر لان الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص والتخصيص يقتضي سبق العموم واما عند من يقول بان المعاني لها
عموم وهو الجصاص وغيره فلان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة وفي التخصيص ذلك لان التخصيص بيان
ان الكلام لم يتناوله وبعد ما كان متناولا لغة لا يبقى احتمال كونه غير متناول له لغة وانما يحتمل اخراجه من ان يكون
موجبا للحكم وذلك يكون نسخا لا تخصيصا ولان معنى النص لما ثبت علة للحكم والمعنى شيء واحد لا تعدد فيه فلو قلنا
بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وهو محال فتامل واما الثابت
باقتضاء النص الاقتضاء الطلب يقال اقتضى الدين وتقاضاه اي طلبه ثم الشرع متى دل على زيادة شيء في الكلام
لصيانته عن اللغو ونحوه فالحامل على الزيادة وهو صيانة الكلام وهو المقتضي والمزيد هو المقتضى ودلالة الشرع
على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة هو الاقتضاء وقيل الكلام الذي لا يصح الا بالزيادة هو المقتضي وطلبه الزيادة
هو الاقتضاء والمزيد هو المقتضى وما ثبت به هو حكم المقتضى ومثاله المشهور قولك لغيرك اعتق عبدك عني
بالف وقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة فنفس هذا الكلام هو المقتضي وما زيد عليه وهو البيع المقتضى وما ثبت
بالبيع اي الملك حكم المقتضى واعلم ان المراد من لفظ الثابت ان كان المقتضى لانه هو الثابت باقتضاء النص
بمعنى قوله واما الثابت باقتضاء النص اما المقتضى والضمير البارز في عليه راجع الى النص يعني بشرط تقدمه على
الاصابة ويكون التنوين في تقدم عوضا عن المضاف اليه وهو الضمير العائد الى ما اي بشرط تقدمه وذلك وهذا اشارة الى الثابت
والمقتضى بالفتح في قوله بواسطة المقتضى بمعنى الاقتضاء لان زنة المفعول من اوزان المصادر في المنشعبات ولام فيه
والفاء في فانه لكذا اشارة الى تعليل تسميته بهذا الاسم اي اشتراط تقدمه عليه ومن في فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى وتقدير
الكلام واما المقتضى فالشيء الذي لم يعمل النص اي لم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص وان كان المراد من الثابت
حكم المقتضى كان المراد من الثابت الحكم فيما تقدم ما لا اقتضاء بمعنى المقتضى ويقدرا بشرط التنوين والجملة بعده صفة له وذلك اشارة
الى الشرط وهذا اي الثابت والمقتضى بمعنى المفعول والفاء في وان للاشارة الى تعليل المقدم لا غيره ومن فصار للاشارة
الى كون اضافة الحكم نتيجة للاقتضاء وتقديره واما الحكم الثابت بمقتضى النص فلم يعمل النص فيه اي يوجبه الا بشرط تقدم على النص
وانما تقدم لانه امر اقتضاه النص فتامل وعلامته اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا واصحاب الشافعي وغيرهم جعلوا
المحذوف من باب المقتضى ولم يفصلوا بينهما فقالوا في تعريفه جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه يشمل الجميع
ثم اختلفوا في عموم المقتضى فذهب اصحابنا جميعا الى انتفاء عمومه وذهب اصحاب الشافعي الى القول بجواز عمومه
والقاضي الامام ابو زيد تابع المتقدمين وجعل الكل قسما واحدا والشيخ الامام فخر الاسلام وشمس الائمة وعامة المتاخرين
لما راوا ان العموم يتحقق في بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلقي نفسك وان خرجت فعبدي حر فان طلاقا وخروجا غير
مذكورين ونية الثلث والعموم فيهما صحيحة على ما عرف فسلكوا طريقة اخرى وفصلوا بين ما يقبل العموم وما لا يقبل العموم
وجعلوا ما يقبل العموم قسما آخر وسموه محذوفا ووضعوا علامة يميز بها المحذوف عن المقتضى وتابعهم الشيخ في ذلك وقال
وعلامته اي وعلامة المقتضى ان يصح به اي بالمقتضى المذكور اي يصير مفيدا وموجبا للحكم ولا يلغو عند ظهور المقتضى اي
لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله بخلاف المحذوف فانه اذا قدر مذكورا انقطع
ما اضيف الى المذكور عنه وانتقل الى المقدر كما في قوله واسئل القرية فان السؤال مضاف الى القرية فاذا صرح بالاهل الذي
هو المحذوف يصير السؤال واقعا ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر فكان من قبيل المحذوف فالحاصل ان المحذوف
ثابت لغة فيجوز فيه العموم دون المقتضى فان قيل قد يتغير الكلام بعد اظهار المحذوف ايضا كما في قوله تعالى فقلنا اضرب

بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانشق الحجر فانفجرت ولا يمكن ان يجعل هذا المحذوف من قبيل الاقتضاء لانه ليس من الامور
الشرعية وكذلك قد يتغير الكلام بعد اظهار المقتضى كما في قوله اعتق عبدك عني فان البيع لو قدر مذكورا يتغير الكلام فاذا
لا يتحقق الفرق بينهما قلت ما ذكرنا من العلامة غير لازم في جانب المحذوف وبه يتحقق الفرق وفيه ضعف لما ان التغير
عند التصريح غير لازم في جانب المقتضى ايضا كما قلنا ولا يقال لما انفصل المحذوف عن المقتضى صار اقسام هذا الفصل
خمسة لانا نقول لما كان المحذوف ثابتا لغة كان كالمذكور فكان له حكم العبارات فبقيت الاقسام اربعة ثم من سلك طريق
المتقدمين يمكنه ان يجيب عن كلام المتاخرين بان يقول العلامة التي ذكرتموها لا يصلح فارقا كما بينا ان قوله اعتق عبدك عني
يتغير الكلام عند تصريح المقتضى وهو البيع لانه لا يبقى العبد على تقدير ثبوته ملكا للمولى ويصير ملكا للامر فاذن يجعل الكل
من باب واحد واما المسائل التي صحت نية العموم فيها التي حملتم عليها لفظ المتقدمين فليست من باب الاقتضاء على هذه
الطريقة ايضا لان المصدر في قوله طلقي نفسك ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه افعلي فعل التطليق والكلامان ينبئان
عن شيء واحد لا ان احدهما اوجز فكان المصدر مذكورا فيصح نية التعميم واعلم ان التعريف المذكور في الكتاب هو اختيار
القاضي ابي زيد وهو مستقيم على اصله حيث جعلهما قسما واحدا لكن عند من فصل بينهما لا بد من ان يزاد فيه قيد يميزه
عن المحذوف بان يقال واما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل النص شرعا الا بشرط تقدمه عليه ولهذا قال فخر الاسلام في
بعض مصنفاته المقتضى عبارة عن زيادة يثبت شرطا لحكم شرعي فتامل والثابت به كالثابت بدلالة النص اي الثابت
بالمقتضى يعدل الثابت بالدلالة الا عند المعارضة فان الثابت بالدلالة اقوى لانه ثابت بالمعنى اللغوي فكان ثابتا من
كل وجه والمقتضى ليس من موجبات النص لغة وانما يثبت شرعا للحاجة الى اثبات الحكم به فكان ضروريا ثابتا من وجه دون
وجه اذ هو غير ثابت فيما وراء موضع الضرورة فكان الاول اولى وما وجد لمعارضة المقتضى والدلالة مثال ولا حاجة اليه لصحة
الاصل بعد قيام الدليل على الاصل بل ايراد المثال للمبالغة في الايضاح وقد تمحل بعض الشارحين في ايراد المثال
فيه فقال اذا باع من آخر عبدا بالف درهم ثم قال البائع للمشتري قبل نقد الثمن اعتق عبدك بالف فاعتقه يجوز البيع
لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم بئس ما شريت واشتريت ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن يوجب ان لا يجوز والاقتضاء
يدل على الجواز فيرجح الدلالة على الاقتضاء قال وانما قلنا انه دلالة لان الحكم في حق غير زيد كان بطريق الدلالة ولكن هذا
غير مستقيم لان من شرط المعارضة تساوي الحجتين ولانه وان سلمنا ان المقتضي كان هو الدلالة لا اثر فيه لتعارضهما لان
عدم الجواز ذكر من الصورة ليس لثابته لترجيح الدلالة على المقتضى فانهما لو صرحا بالبيع في هذه الصورة لا يجوز البيع ايضا بل
لان موجب ذلك النص عدم الجواز من غير معارضة بعد اجابة فلا يكون هذا نظير معارضة الدلالة بالمقتضى فتامل
ولا عموم له عندنا اعلم ان المقتضى لا يقبل العموم عندنا وقال الشافعي يقبل العموم لانه بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت به كالثابت
بالنص وان القياس يجوز فيه العموم كما في النص ولانه مذكور شرعا فكان كالمذكور حقيقة كما ان الميت حكما وهو المرتد اللاحق
بدار الحرب كالميت حقيقة في حق الاحكام وقلنا العموم من عوارض الالفاظ وهو غير ملفوظ حقيقة فلا يجوز فيه العموم وذلك لان ثبوته
للحاجة والضرورة والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا حاجة الى اثبات صفة العموم وهو كالميتة لما ابيح تناولها للحاجة يتقدر بقدرها وهو
سد الرمق وفيما وراء ذلك من الحل والتناول الى الشبع والتمول لا يثبت حكم الاباحة بخلاف النص فانه عامل بنفسه بمنزلة حل الذكية
يظهر حكمه في التناول وغيره مطلقا فاذا كان كذلك فاذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا لا
قضاء ولا ديانة لان الاكل اسم للفعل والماكول محل في حق ما يلفظ به من الاكل دون صحة النية وكانت النية واقعة في غير الملفوظ
فيلغو اما حنثه باكل كل طعام فليس من باب العموم بل لحصول المحلوف عليه فانه لو تصور الاكل بدون الطعام لحصل
الحنث ايضا كالوقت والمال فانه لو اكل مطورا كسلا وراجلا او خارج الدار او داخلها يحنث لا لعموم اللفظ ولكن لحصول
الفعل في الاحوال كلها فكذا هنا واعلم ان ايراد مسئلة الاكل من قبيل المقتضى على قول من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا مشكل
لان افتقار الاكل الى الطعام لا يستفاد من الشرع بل يعرفه من لم يعرف الشرع اصلا الا ان يقال المقتضى هو الذي يثبت

لتصحيح الكلام شرعا وعقلا لا لغة فيمكن ان يجعل هذه المسئلة من باب الاقتضا، لكن يتعذر الفرق في بينهما لان المقدر
في المحذوف ثابت بدلالة العقل ايضا كما في قوله واسئل القرية **فعلم** وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى
الثلث لا يصح اي لا يصح نيته عندنا خلافا للش فهو لان قوله طلقتك يقتضي طلاقا فالمقتضى بمنزلة المنصوص عنده
فيعمل نية الثلث فيه كما لو صرح به وقلنا انه نوى ما لا يحتمل لفظه فلغت نيته وذلك لان المذكور وهو طالق نعت
المراة لا اسم الطلاق وهو بنفسه لا يحتمل التعميم لانه نعت فرد والفرد لا يحتمل العدد ولكن هذا وصف بالطلاق
فيقتضي وقوع الطلاق سابقا عليه ضرورة صدقه وذلك يقتضي ايقاعا من الزوج فاثبتناه ليتحقق هذا الوصف منه
صدقا واذا كان الطلاق ثابتا اقتضا، فلا يعمل نية التعميم فيه ولا يقال ان اسم الفاعل يدل على المصدر لغة فينبغي ان يجوز نية
التعميم فيه كما في قوله انت الطلاق لانا نقول انه دال على طلاق قايم بالمراة، وهو مصدر قولك طلقت المراة طلاقا لا على
طلاق قايم بالزوج الذي هو معنى التطليق وانما يثبت ذلك ضرورة ثبوت الطلاق في المراة، والنية تعمل في الطلاق الذي هو
تصرف الزوج لا في الطلاق الذي هو وصف المراة، ولانه ثابت لغة الا اخبار للزوج فيه وكذا قوله طلقتك موضوع على مثال
فيدل المصدر ملحق لغة لا على مصدر في الحال فيثبت التطليق ضرورة تصحيح كلامه في الحال لان التطليق لم يكن موجودا في
الزمان ليصح بناء عليه لكنه جعل انشا، شرعا تصحيحا فلم يعمل النية فيه لان المصدر الثابت به شرعي لا لغوي وهذا
بخلاف قوله طلقي نفسك وانت باين حيث يصح نية الثلث فيهما اما في قوله طلقي نفسك فان المصدر ثابت فيه لغة لا اقتضا،
لانه مختصر من قوله افعلي فعل التطليق والمختصر من الكلام والمطول سوا، فكان المصدر ثابتا لغة وهو اسم الجنس يحتمل
الكل والاقل كما يراد بهما الاجناس ويثبت الاقل عند عدم النية لتيقنه فاذا نوى الكل تعمل نيته لانه يحتمل كلامه
واما في قوله انت باين فنية الثلث تعيين احد نوعيه فيصح لان قوله انت باين يتصل البينونة بالمحل ولا بد لها وجهان
انقطاع الى الملك وانقطاع يرجع الى المحل اي حل المحلية بان لا يبقى المراة محلا للنكاح في حقه فكانت بطريق الاقتضا،
متنوعا بنفسه فكان انت باين محتمل للبينونة بنوعيه بسبب انقسام البينونة الى كاملة وناقصة فان اريد به الكاملة كانت
هي الثابتة اقتضا، وان اريد به الناقصة فهي تثبت اقتضا، دون الاولى فعند عدم النية يثبت مطلق البينونة فتتعين
الادنى لتيقنه وهذا معنى قول الشيخ على اختلاف التخريج اي يصح نية الثلث فيها ولكن على اختلاف التخريج كما ذكرنا

فصل قوله التنصيص على الشيء باسم العلم الى اخره اعلم ان عامة اصحاب الش فقد قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم
وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق ثم جعلوا ما سميناه عبارة واشارة واقتضا من هذا القبيل وقالوا
دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في
الحكم للمنطوق ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب ايضا وهو الذي سميناه دلالة النص والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون
المسكوت عنه مخالفا للمنطوق في الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعتبر عندنا بتخصيص الشيء بالذكر فقال ابو بكر الدقاق
وابو حامد المروزي وبعض الحنابلة والاشعرية ان التنصيص على الشيء باسم العلم يوجب التخصيص وقطع
الشركة بين المنصوص عليه وغيره في الحكم لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة ولا يجوز ان يكون شيء من
كلام صاحب الشرع غير مفيد والمراد باسم العلم ما يدل على الذات سواء كان اسم الجنس او اسم علم ولا يدل على
الصفة واستدلوا بقوله عليه السلام الماء من الماء، فانهم كانوا اهل اللسان فلو لم يكن ذلك موجبا لما صح الاستدلال منهم
ومعنى الاكسال ان ينحي مع الرجل امراته ثم يفتر ذكره بعد الايلاج فلا ينزل يقال اكسل الفحل اي صار ذا كسل كذا في
والمراد بالماء الاول الطهور وبالثاني المني ومن للسببية اي استعمال الماء لاجل الاغتسال واجب بسبب
المني وعندنا لا يقتضيه سواء كان مقرونا بالعدد او لم يكن لان ان عني بالتخصيص ان هذا الحكم غير ثابت بالنص في
غير المسمى فعندنا كذلك لان حكم النص في غيره ثابت بالعلة لا بالنص وان عني به انه لا يثبت في غير المسمى لان النص مانع
فهو باطل لان النص لم يتناوله فكيف يوجب نفيا او اثباتا للحكم فيما ورائه ولان التخصيص لو كان موجبا نفي الحكم

ما وراء المنصوص
غير المنصوص

في غيره كما زعموا لكان التعليل للمنصوص باطلا لانه يكون ذلك قياسا في مقابلة النص وهو اجماع الفقها على جواز التعليل
ولان الله تعالى قال ولا تظلموا فيهن انفسكم اي في الاشهر الحرم ولم يدل ذلك على اباحة الظلم في غيرها ويحكى عن البلخي انه كان
يقول هذا اذا لم يكن المنصوص عليه باسم العلم محصورا بعدد نصا كخبر الربوا اما اذا كان محصورا فذلك يدل على نفي
الحكم في غيره لان في اثبات الحكم في غيره ابطال العدد المنصوص وذا لا يجوز واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم خمس من الفواسق
يقتلن في الحل والحرم بالاجماع فان ذلك يدل على نفي الحكم عما عدا المذكور والصحيح انه لا يدل لما ذكرنا وذكر العدد ليس لان الحكم
بالنص ثابت في العدد المذكور فقط ونحن نقول ان الحكم في غير المذكور انما يثبت بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطال العدد
المنصوص وذكر في بعض النسخ لو كان التخصيص باسم العلم حجة في غير المسمى كما زعم الخصم لكان يلزم من قول القايل زيد موجود
ومحمد رسول الله كفر القايل ظاهرا لانه يؤدي بظاهره الى ان غير زيد ليس بموجود وفيه انكار وجود الصانع وان غير محمد
ليس برسول وفيه انكار الانبيا، المتقدمين وكل ذلك باطل فكذا ما يؤدي اليه **فعلم** والاستدلال منهم اي من الانصار
هذا جواب عن كلام الخصم يعني الاستدلال من الانصار على انحصار الحكم على الماء، لم يكن كما توهم الخصم من
دلالة التنصيص بل بلام المعرفة المستغرقة للجنس عند عدم المعهود والموجبة للانحصار او بما روي في بعض الروايات
انما الماء من الماء، وفي بعضها انما الماء من الماء، فان ذلك يوجب الحصر بالاتفاق لانه لما دل الدليل على وجوب
الاغتسال من الحيض والنفاس بقي الانحصار فيما ورا ذلك مما يتعلق بالمني فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجب
الاغتسال بالاكسال لعدم الماء، لكن الماء ثابت فيه تقديرا لان الماء مرة يثبت عيانا ومرة دلالة فان التقاء الختانين
وتواري الحشفة لما كان سببا لنزول الماء، كان دليلا عليه قايما مقامه عند تعذر الوقوف عليه فيثبت ان
وجوب الاغتسال في الاكسال مضاف الى الماء ايضا فكان هذا منا قولا بموجب العلة وهذا معنى قول الشيخ
وعندنا هو كذلك الى واما فايدة التخصيص فتعظيم المذكور وتفضيله على غيره او ان يتامل المستنبطون في علة
النص فيثبتون الحكم في غير المنصوص من المواضع لينالوا درجة الاجتهاد وثوابه وهذا لا يحصل اذا ورد النص عاما
متناولا للجنس كذا ذكره شمس الائمة **فعلم** والحكم اذا اضيف الى لا خلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل
وجود الشرط ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق وعند الش رحمه الله هو ثابت
بالتعليق مضاف الى عدم الشرط فانه لولا الشرط لثبت الحكم في الحال وكذا اذا اضيف الحكم بوصف خاص بان
كان الاسم عاما ولكنه قيد بوصف يختص بالبعض كقوله صلى الله عليه وسلم في الغنم السائمة زكوة فان اسم الغنم عام
لجنسه ووصف السوم مختص ببعضه لا بكله بخلاف قوله النبيون الذين اسلموا فانه وصف يعم النبيين اجمع
يدل على وجود الحكم عند وجوده على اتفاق، الحكم عند عدمه كما في الشرط حتى لم يجوز هذا نتيجة قول الش رحمه الله
اي لم يجوز الش نكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا
ان ينكح المحصنات اي ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اي فلينكح مملوكة
من الاماء، المسلمات والطول الفضل والغنا والفتاة الشابة وتسمى العبد والامة فتى وفتاة وان كانا
كبيرين لانهما لا يوقران توقير الكبار رحمهما الله تعالى لما علق جواز نكاح الامة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات
بالمؤمنات وجب ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط او الوصف فلا يجوز نكاح الامة المؤمنة عند وجود طول الحرة
ولا نكاح امة الكتابية وان لم يوجد طول الحرة لفوات الوصف **فعلم** وحاصله الى وحاصل ما قال الشافعي
او حاصل الامر والشان ان الشافعي الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف
على الوصف كما يتوقف على الشرط فانه لولا الوصف لثبت الحكم بمطلق الاسم كما انه لولا الشرط لثبت الحكم في
الحال فظهر للوصف اثر المنع كما ظهر للشرط فالحق به واعتبر اي اعتبر الش فهو به التعليق بالشرط عاملا في منع
الحكم دون السبب وعندنا يمنع السبب عن الانعقاد على ما سنبينه وهو يقول التعليق يؤثر في الحكم دون السبب لان

الحق ان نفي الوصف بالشرط في وجود الحكم عند وجود الشرط وعدمه عند عدمه

قوله ان دخلت الدار لا يؤثر في قوله انت طالق بمنعه من الوجود لانه قد صار موجودا فلا وجه الى جعله معدوما وانما يؤثر
في حكمه بمنعه من الثبوت فانه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال لا يرى ان قوله انت طالق ثابت مع الشرط كما هو
ثابت بدون الشرط وهو علة تامة بنفسه لكن عدم حكمه لمكان الشرط فظهر ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب
كالتاجيل ولاضافة كشرط الخيار في البيع فانه يمنع الحكم بالاتفاق لا السبب فاعتبر بالتعليق الحسي فان تعليق
القنديل لا يؤثر في ثقله الذي هو علة السقوط بالاعلام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط فبدل التعليق والتخصيص
بالوصف على انتفاء الحكم عند عدمها والا لم يكن لذكرهما فائدة وتعليقا فادة الفقهاء والبلغاء وتخصيصهم بعيد لانه
ممتنع فتخصيص الشارع وتعليقه اولى **فعلقه** حتى ابطل الشافعي به تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال
لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال ان تزوجت او كل تزوجت او قال ان اشتريت عبدا فهو حر او قال
لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر كان هذا كله باطلا عنده حتى لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج والشراء
بهذه الايمان لان السبب لما كان موجودا عند التعليق لابد لانعقاده من وجود الملك في المحل لانه لا ينعقد
بدونه فيشترط الملك في المحل لتقرر السبب ثم يتاخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليق فاذا خلا المحل
عن الملك لغا كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق حتى لو تزوجها ثم وجد الشرط في الملك لا يقع شيء
وجوز الشافعي رحمه الله التكفير بالمال قبل الحنث في كفارة اليمين بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين
او كسا هم قبل الحنث جاز عنده لان اليمين سبب الكفارة ولهذا تضاف الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين
لان الحنث شرط لوجوب ادائها وكان التعليق به بقوله تعالى ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم اي حلفتم وحنثتم
مؤخرا للحكم الى حين وجوده بمنزلة التاجيل فيكون نفس وجوب الكفارة ثابتا قبل الحنث لوجود سببه
فيجوز اداؤها بخلاف الكفارة بالصوم حيث لا يجوز تعجيلها قبل الحنث عنده لان المال يقابل الفعل فجاز ان
يتصف المال بالوجوب ولا يثبت وجوب ادائه كما في الثمن المؤجل فاما الصوم فلا يحتمل الفصل بين
وجوبه ووجوب ادائه لان الصوم افعال معلومة واداؤه عين ذلك الافعال فاذا تاخر وجوب الاداء
الى زمان وجود الشرط بالاجماع علم ان اصل الوجوب متنف قبله فلا يجوز الاداء قبل الوجوب ولهذا
لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول وهذا فائدة تقييد الشيخ الكفارة بالمال
فعلقه وعندنا المعلق بالشرط الى آخره اعلم انا نقول اولا ان الوصف ملحق بالشرط على الاطلاق
بل الوصف قد يكون بمعنى العلة وهو اعلى درجاته وقد يكون بمعنى الشرط وقد يكون اتفاقيا وهو ادنى درجاته
وذلك لا يوجب العدم عند العدم بالاطلاق ولهذا لم يجعل الشافعي رحمه الله وصف الايمان في قوله من فتياتكم
المؤمنات معتبرا في شرط الجواز حتى جعل طول الحرة الكتابية مانعا عن جواز نكاح الامة لانه ذكر
على سبيل التعريف لا على سبيل الشرط وكذا اذا كان الوصف بمعنى العلة بان كان مؤثرا في قوله
تعالى الزانية والزاني فان وصف الزنا هو المؤثر في وجوب الحد لا يدل عدمه على عدم الحكم ايضا لان عدم
العلة لا يوجب عدم الحكم بالاتفاق اذا لم يثبت اختصاصه بها فكذا عدم الوصف الذي هو بمعنى العلة لا
يدل على عدم الحكم اذا لم يثبت اختصاصه به وكذا اذا كان الوصف بمعنى الشرط لا يدل عدمه على عدم الحكم
عندنا كما لا يدل عدم الشرط على عدم الحكم عندنا لان اثر التعليق عندنا في منع السبب عن الانعقاد لا
في حكمه وذلك لان التعليق اي الشرط دخل في السبب وهو قوله انت طالق مثلا لانه هو المذكور وتخص
في البين السبب والمحل فلم يتصل السبب بالمحل فلم ينعقد سببا لانه جعل قوله انت طالق جزاء للدخول
الدار والجزاء عند اهل اللغة ما هو متعلق وجوده بوجود الشرط كما في قوله ان يكرمني اكرمك كان معلقا اكرامه
باكرام صاحبه وكان اكرامه معدوما قبل اكرامه فكذلك ههنا لما جعل المعلق جزاء للدخول كان التعليق

معدوما قبل وجوده فكان عدم وقوع الطلاق لعدم التعليق لا لعدم الشرط ولان الشرط تصرف
من المتكلم فيؤثر فيما هو في اختيار المتكلم وهو التطليق دون وقوع الطلاق لان وقوع الطلاق امر حكمي لا اختيار
للعبد فيه بعد ايقاعه ولا معنى لقوله انت طالق قد صار موجودا فلا وجه الى جعله معدوما بالتعليق لانا
لا نجعل قوله انت طالق معدوما ولكن نجعل التعليق مانعا من وصوله الى المحل وذلك مانع من انعقاده علة لان
العلل الشرعية لا يصير علة قبل وصولها الى محلها كما لا يتصور علة قبل تمامها وكان بمنزلة اليمين ما لم يتصل
بالمحل لان وصوله الى المحل لما كان موجودا لوجود الشرط جعلناه كلاما صحيحا لغرض ان يصير سببا حتى
لو علقه بشرط لا يرجى وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لغا ايضا كما لو قال انت طالق ان شاء الله ويتبين
بهذا ان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط لانه يصير منجزا في حال وجود الشرط فان قيل
اذا علق العاقل طلاق امراته بالدخول ثم جن فدخلت الدار يطلق ولو نجز في هذه الحالة لا يقع قلنا
انما يصير ذلك الكلام المعلق منجزا عند وجود الشرط وذلك الكلام كان صحيحا منه والتنجيز انما لا يصح
منه لعدم اعتبار كلامه شرعا فاذا الحاق تنجيز الكلام صحيحا شرعا عمل في حقه ايضا واذا ثبت انه
تنجيز حال وجود الشرط فيراعى للوقوع وجود المحل عند وجود الشرط وهذا بخلاف خيار شرط
الخيار في البيع فان دخول الشرط في البيع على الحكم دون السبب وهو البيع لان البيع لا يحتمل الخطر لانه
من قبيل الاثبات وهي لا تحتمل الخطر لانه يؤدي الى القمار الذي هو حرام وفي جعله متعلقا بالشرط خطر تام
فكان القياس ان لا يجوز البيع مع شرط الخيار كما لا يجوز مع ساير الشروط لان الشرع
جوز ذلك ضرورة دفع الغبن فكان نظير اكل الميتة حال المخمصة فيتقدر بقدر الضرورة وهي تندفع بجعله
داخلا على الحكم لان حكمه مما يحتمل التاخير فكان في جعله داخلا على الحكم تقليلا للخطر مع حصول
المقصود وهو تدارك الغبن فاما الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط فوجب
ان يجعل الشرط داخلا على السبب اذ لو جعل داخلا على الحكم كان تعليقا من وجه دون وجه والاصل
هو الكمال في كل شيء وقيل في الفرق بين شرط الخيار وساير التعليقات ان ثبوت الشرط في البيع
فكله على انا ذمي المستعمل فيه فيقال بعتك على اني بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها على
خلاف كلمة التعليق فانك اذا قلت ازورك ان زرتني كنت معلقا زيارتك بزيارة صاحبك واذا قلت
ازورك على ان تزورني كنت معلقا زيارة صاحبك بزيارتك ويكون زيارتك سابقة على زيارته على هذا
اجماع اهل اللغة واذا كان كذلك لا يوجب هذا تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق
الخيار بالبيع وثبوته فينعقد البيع سابقا ثم يثبت الخيار واذا ثبت الخيار امتنع اللزوم وثبوت
الحكم هو الملك لان ذلك حكم الخيار في الشرع **فعلقه** والمطلق يحمل الى آخره اعلم ان المطلق هو اللفظ الدال
على الحقيقة من حيث هي من غير قيد والمقيد هو الدال عليها مع قيد كذا في المحصول وهو معنى قول مشايخنا المطلق
هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات والمقيد هو الدال على الذات مع صفة
زايدة اما بالنفي او بالاثبات وبهذا يظهر الفرق بين العام والخاص وبين المطلق فان العام هو اللفظ
الدال على الحقيقة مع التعرض للكثرة المبهمة والخاص هو الدال عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس بمتعرض
لما سوى الحقيقة وعند بعض مشايخنا وبعض اصحاب الشافعي رحمه الله لا فرق بين الخاص
والمطلق ثم المطلق محمول على المقيد اي محكوم بان المراد منهما هو المراد من المقيد عند الشافعي
رحمه الله سواء كانا في حادثة واحدة او في حادثتين وذلك لان الشيء الواحد لا يكون مقيدا ومطلقا في حادثة
واحدة ولان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان المقيد اولى الا يرى انه حمل نص الزكوة المطلق

عن صفة السوم اعني قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل شاة على نص المقيد وهو قوله عليه السلام
في خمس من الابل السائمة شاة وكذلك نص الشهادة اعني قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم محمول على المقيد
وهو قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم بالاجماع وكذلك اذا كانا في حادثتين مثل كفارة القتل وساير
الكفارات فان الرقبة في كفارة القتل مقيدة بالايمان بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وفي كفارة الظهار
واليمين غير مقيدة بالايمان فاوجب صفة الايمان في جميع رقبات الكفارات وذلك لان قيد الايمان زيادة
وصف يجري مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم عند عدمه لما مر من اصله وفي نظيره من الكفارات لانها
جنس واحد لان الكل تحرير في تكفير مشروع للستر والزجر فالشرع لما قيدها بصفة الايمان في
كفارة القتل لحكمة جيدة وهي التقرب الى الله تعالى بتخليص عبد مؤمن عن ذل العبودية صار ذلك بيانا لساير
الكفارات الا ترى ان تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء جعل تقييدا في التيمم لان كل واحد منهما طهارة وكانا
نظيرين **قوله** والطعام في اليمين الى آخره هذا جواب عما يرد نقضا على الشافعي رحمه الله وهو ان الطعام لم
يثبت في كفارة القتل حملا على اليمين مع ان الكل جنس واحد فقال ان الطعام الثابت في كفارة
اليمين انما لم يثبت في القتل لان التفاوت بين هذه الاشياء ثابت بالاسم العلم وهو عشرة مساكين
والتخصيص بالاسم العلم يوجب الحكم عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم واذا لم يثبت
العدم به في محل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محال وانما خص طعام اليمين لان طعام
الظهار ثابت في القتل في احد قولي الشافعي رحمه الله **قوله** وعندنا لا يحمل المطلق الى آخره اي عندنا
لا يحمل المطلق على المقيد لا في حادثتين ولا في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين ولا يلتفت الى توهم
البعض ان المراد منه نفي الحمل بالكلية وان كانا في حكم واحد في حادثة واحدة فان ذلك مخالف
للروايات اجمع مثل رواية التقويم والاسرار ومبسوط شيخ الاسلام خواهرزاده رحمه الله
ومبسوط شمس الائمة والميزان وشرح التاويلات وقوله وان كانا في حادثة واحدة يشير
الى انه لا يحمل في حادثتين بالطريق الاولى والدليل على ذلك قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم
تسؤكم نهى عن السؤال عن المسكوت عنه والوصف في المطلق مسكوت عنه فكان في الرجوع الى
المقيد ليعرف حكم المطلق مع امكان العمل به اقدام على هذا المنهي عنه فلا يجوز ولان الاطلاق امر مقصود
كالتقييد فان الاطلاق ينبئ عن توسعة الامر وتسهيله على المكلف كما ان التقييد ينبئ عن التضييق
والتشديد فعند امكان العمل بهما لا يجوز ابطال الاطلاق بالتقييد كما لا يجوز عكسه ففي الحادثتين يمكن
العمل بهما لجواز ان يكون التوسع مقصودا في حادثة والتضييق مقصودا في الاخرى وكذا اذا كانا في حادثة
واحدة بعد ان يكونا حكمين لجواز ان يكون التشديد مقصودا في حكم والتسهيل مقصودا في آخر في تلك
الحادثة فاما لو كانا في حكم واحد في حادثة واحدة فلا يمكن العمل بهما فيجب العمل ضرورة فلذلك حملنا الصيام
المطلق على التتابع في قوله تعالى فصيام ثلثة ايام على المقيد به في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة
ايام متتابعات لان قراءته لما اشتهرت حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله تعالى اجتمع المطلق والمقيد
في حكم واحد في حادثة واحدة وهي كفارة اليمين والصوم الواحد لا يتصور ان يكون متتابعا وغير
متتابع في حال واحدة ولانه لو لم يحمل يلزم عليه ستة ايام ثلثة متتابعات وثلثة غير متتابعات
بالقرائتين وهو خلاف الاجماع فوجب الحمل لا محالة وهذا معنى قول الشيخ رحمه الله الا ان يكونا في حكم
واحد الى آخره **قوله** وفي صدقة الفطر ورد النصان وهو قوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن كل حر
وعبد مطلقا وقوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين فوجب الجمع اي يجب

العمل بهما لانه لا مزاحمة في الاسباب فيجوز ان يكون لشيء واحد اسباب متعددة شرعا كالملك فانه يثبت
بالبيع والهبة والمعتق وقوله لانا لا نسلم ان القيد بمنزلة الشرط جواب عن قوله القيد جار مجرى الشرط
يعني قوله ان التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط غير مسلم على الاطلاق كما بينا ولئن سلمنا انه كذلك
فلا نسلم ان الشرط يوجب النفي ايضا لما ذكرنا بل الحكم الشرعي انما يثبت بالشرع ابتداء يعني
الحكم الشرعي امر وجودي يثبت بالشرع ابتداء لان عدم شيء يتحقق بنا على عدم اصله لان العدم ليس
بشرع لتحققه قبل الشرع واذا لم يكن العدم حكما شرعيا لم يجز تعديته الى الغير ولئن سلمنا ان القيد بمنزلة
الشرط وانه يمكن تعديته لكن لا نسلم الاستدلال به على غيره لانا لا نسلم انه يثبت النفي في غير محل المنصوص
الاستدلال به الا او اشتباه ثم بينهما في المعنى الذي يتعلق الحكم به ولم يثبت ذلك بل المفارقة يثبت
في السبب والحكم صورة ومعنى اما في الصورة فظاهر لان الظهار واليمين غير القتل صورة وكذا معنى
لان القتل بغير حق من اعظم الكبائر فلا يكون من معنى الجناية فيه كالظهار واليمين واما في الحكم صورة
فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم الظهار وجوب التحرير
والصوم والاطعام وهذا مفارق للاول وكذا حكم اليمين وجوب لزوم الكفارة على تقدير الحنث باحد الاشياء
الثلثة ثم صوم ثلثة ايام وهو مفارق لحكم القتل ايضا واما معنى فلان في هذين الحكمين ضرب تيسير لان للطعام
مدخلا في الظهار عند العجز والتخيير ثابت في الاشياء الثلاثة في اليمين مع النقل الى الصوم عند
العجز وليس هذا النوع من التيسير في القتل واذا ثبتت المفارقة بينهما فلا يصح الاستدلال لعدم
المماثلة وذكر في الاسرار ولا مدخل للقياس في هذه المسئلة من وجه لان الحوادث كلها منصوص عليها
ولا يقاس بعضها على بعض والقياس يوجب زيادة على النص وهذا لا يجوز عندنا ولان الحكم مما لا يعرف
بالقياس كالقدر **قوله** فاما قيد الاسامة الى آخره جواب عما يرد نقضا علينا وهو ان قيد الاسامة
اي في نصوص الزكوة قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل السائمة شاة وفي اطلاق قوله في خمس من
الابل شاة والعدالة اي في نصوص الشهادة مثل قوله واشهدوا ذوي عدل منكم مع اطلاق قوله واستشهدوا
شهيدين من رجالكم يوجب نفي الاطلاق عندكم وقد انكرتم ذلك فقال اما قيد الاسامة والعدالة اي
في نصوص الزكوة والشهادة لم يوجب نفيا للجواز بدونه عندنا بل السنة المعروفة قوله صلى الله عليه وسلم ليس
في العوامل والحوامل وفي البقرة المثيرة صدقة وما روي عن علي رضي الله عنه في البقر في كل ثلثين تبيع وفي الار
بعين مسنة وليس في العوامل شيء اوجب نسخ الاطلاق والامر بالتثبت في نبا الفاسق وهو قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا اي توقفوا فيه واطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة ولا تعتمدوا على قوله
اوجب نسخ الاطلاق **قوله** وقيل ان القران في النظم الى آخره قال بعض اهل النظر ان القران في النظم اي الجمع بين
الكلامين بحرف الواو يوجب القران بينهما في الحكم خلافا لعامة العلماء وصورته ان الواو متى دخل بين جملتين
تامتين فالجملة المعطوفة يشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها حتى قالوا في قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا
الزكوة بسقوط الزكوة عن الصبي كسقوط الصلوة عنه تحقيقا للمساواة في الحكم والمعطوف اذا كان ناقصا
يشارك المعطوف عليه في الخبر والحكم جميعا بلا خلاف تمسكوا في ذلك بان الواو للعطف في اللغة وموجب العطف
الاشتراك وانه يقتضي التسوية ولهذا اذا كان المعطوف متعريا عن الخبر يشارك المعطوف عليه في خبره
وحكمه وكذا اذا كانا كلامين تامين الا ترى ان القران في كلام الناس يوجب الاشتراك فان قوله ان دخلت
الدار فانت طالق وعبدي حر يوجب تعليق الطلاق والحرية جميعا بالشرط وان كانا تامين فكذا في كلام
صاحب الشرع وتمسكت العامة بان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة في الحكم لان الاصل في كل

كلام ان يستقل بنفسه وينفرد بحكم لان في اثبات الشركة جعل كلا منهما كلاما واحدا وهو خلاف الاصل فلا يصار
اليه الا عند الضرورة وهي في الجمل الناقصة لافتقارها الى الخبر فاوجب عطفها الشركة في الخبر وملك العرون عدمه
في بدل الجمل الكاملة فلا يثبت الشركة وهذا معنى قول الشيخ لان الشركة انما وجبت لقصده لا فيما يفتقر
اليه هذا الاستثناء من قوله ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة او من قوله فاذا تم بنفسه لا يوجب الشركة الى
اذا تم المعطوف بنفسه لا يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر فقوله
وعبدي حر وان كان تاما ايقاعا لكنه ناقص تعليقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر
شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث الغرض وقد عطفه على المعلق بالشرط فيثبت الشركة في التعليق
لافتقاره اليه فان قيل قد ثبت في قوانين علم المعاني ان رعاية التناسب بين الجمل شرط حتى لو قال
قائل زيد منطلق ودرجات الحمل ثلثون وكم الخليفة في غاية الطول والقردة شبيه بالآدمي عد مستحيلا فدل ان
القران في النظم يوجب القران في الحكم ليحصل التناسب قلنا نحن لا ننكر ان التناسب من محسنات
الكلام ولكنا ننكر ثبوت الحكم به فانه محتمل وبالمحتمل لا يثبت الحكم وعليه بنى كثير من مسائل علم المعاني ولكنه
لا يصلح مثبتا للحكم لانه لا يثبت بالاحتمال وايضا القران في النظم يوجب التناسب وهذا لا يوجب
الاشتراك في الحكم لجواز ان يكون المناسبة بوجه آخر **فصل** والعام اذا خرج مخرج الجزاء الى آخره اعلم ان اللفظ
العام اذا ورد بناء على سبب خاص يجري على عمومه عند عامة العلماء سواء كان السبب سؤال سائل او وقوع
حادثة ومعنى الورود على سبب صدوره عنده ومعنى الاختصاص بالسبب اقتصاره وعدم
تعديه عنه وقال مالك والشافعي يختص بسببه وذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج من اصحاب الحديث الى
ان السبب ان كان سؤال سائل يختص وان كان وقوع حادثة لا يختص ثم احتج من قال بالتخصيص مطلقا بان السبب
لما كان هو الذي اثار الحكم لانه لم يكن موجودا قبله فيتعلق به تعلق المعلول بالعلة فيختص به وبانه لو كان عاما لم يكن
في نقل السبب فائدة اذ لا فائدة له سوى الاختصاص وقد اتفقوا على نقله وبانه لو كان عاما لجاز تخصيصه
لان نسبة العموم الى جميع ما دخل تحته متساوية وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال وذلك اذا لم
يكن عاما لانه لو كان عاما يصير ابتداء الكلام واحتج من فرق بان الشارع اذا ابتدأ ببيان الحكم فعادته قبل السؤال
عنه ان الظاهر ان المراد مقتضى اللفظ اذ لا مانع منه ولا كذلك اذا سئل عنه لان الظاهر انه لم يورد الكلام
ابتداء وانما اورده ليكون جوابا عن السؤال وهذا يقتضي تخصيصه بسؤاله حجة العامة ان الاعتبار
للفظ في كلام الشارع لان التمسك به دون السبب فيجري اللفظ على عمومه اذا لم يمنع عنه مانع
والسبب لا يصلح مانعا لانه لا ينافي عمومه والمانع هو المنافي ولانه لو كان مانعا لكان تصريح الشارع
باجرائه على العموم مع اشتماله العدم وهو فاسد او ابطال دليل المخصص وهو خلاف الاصل
الا ترى ان الصحابة والتابعين اجمعوا على اجراء النصوص الواردة مقيدة بالاسباب على
عمومها فان آية الظهار نزلت في خولة وآية اللعان نزلت في هلال بن امية او في عويمر العجلاني
وآية القذف نزلت في قذفة عائشة رضي الله عنها وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او
او سرقة المجن وقوله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر في شاة ميمونة
ولم يخصوا هذا العموم بهذه الاسباب فعرفنا انه لا يختص بسبب الورود واما
قولهم السبب مثير للحكم فصار كالمعلول مع العلة فنقول ليس الكلام في مثل
هذا السبب حتى لو كان السبب المنقول هو المؤثر كان الحكم متعلقا به وقولهم من شرط
الجواب المطابقة قلنا ان اردتم باشتراط المطابقة ان يكون مساويا

جواب

تريد عليه

ان يكون مساويا للسؤال فهو ممنوع عادة وشرعا اما عادة فلان المجيب قد يزيد عادة على قدر الجواب مع علمه بالكلام
واما شرعا فلان الله تعالى لما سأل موسى بقوله وما تلك بيمينك يا موسى زاد موسى على قدر الجواب فقال هي عصاي اتوكأ
عليها واهش بها على غنمي والنبي عليه السلام لما سئل عن التوضي بماء البحر فقال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فاجاب
وزاد وان اردتم باشتراطها الكشف عن السؤال وبيان حكمه فلا نسلم عدم المطابقة لانه طابق وزاد وقولهم لو
كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد قلنا انما لا يجوز لانه داخل في العموم قطعا فانه يجوز ان يجيب عنه وعن
غيره ولا يجوز ان يجيب عن غيره ولا يجيب عنه وقولهم لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة قلنا فائدته معرفة
اسباب التنزيل والقصص واتساع علم الشريعة وايضا امتناع اخراجه بحكم التخصيص بالاجتهاد واذا عرف
هذا فاعلم ان ورود اللفظ بسبب خاص سواء كان سبب وجوده او سبب وجوبه وسواء كان اللفظ عاما او خاصا
على اربعة اقسام الاول ما خرج مخرج الجزاء لما تقدمه فيختص به بلا خلاف لانه لما جعل جزاء لما تقدمه كان المتقدم
سبب وجوبه فيتعلق به ضرورة تعذر الاثر بلا مؤثر كقول الراوي سها رسول الله فسجد فانه لما خرج مخرج الجزاء
للسهو بدلالة الفاء تعلق به وان كان مستقلا بنفسه وكان السهو سبب وجوبه كالزنا لوجوب الجلد في قوله تعالى
الزانية والزاني فاجلدوا والسرقة في قوله السارق والسارقة فاقطعوا ولو لم يتعلق به لم يبق لذكر السهو والفاء
فائدة والثاني ما خرج مخرج الجواب فان الكلام المستقل لما خرج مخرج الجواب لما تقدمه غير زائد على قدر الجواب
يتقيد به لانه بناء عليه ولكنه يحتمل الابتداء فاذا نواه يصدق ديانة وقضاء كالمدعو الى الغداء المعين بان قيل له تعال
تغد معي فقال والله لا اتغدى ان تغديت فعبدي حر انصرف الى ذلك الغداء حتى لو تغدى في ذلك اليوم في منزله او
تغدى معه في يوم آخر لم يحنث خلافا لزفر لانه اخرج الكلام مخرج الجواب ردا عليه فيتقيد به كالشراء
بالدراهم ينصرف الى نقد البلد بدلالة الحال والثالث ما لم يستقل بنفسه اي لا يستبد بافهام المعنى بدون
ما تقدمه من السبب فيختص به بلا خلاف لانه لما لم يفد ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام فلا يمكن
فصله عنه للعمل به كقوله نعم وبلى فان كلا منهما من حروف التصديق غير مستقل بنفسه فلم يكن بد من تعلقه بما قبله
ثم موجب نعم تصديق ما قبله من كلام منفي ومثبت سواء كان استفهاما او خبرا وموجب بلى ايجاب ما بعد النفي
استفهاما كان او خبرا فاذا قال لآخر أليس لي عليك الف فقال بلى يكون اقرارا ولو قال نعم ينبغي ان لا يكون اقرارا ولو
قال الآخر أليس لي عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا لما ذكرنا ولو قال بلى ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه لا يستعمل الا في النفي هذا بحسب
اللغة لكن بحسب العرف لا فرق بين نعم وبلى في جنس هذه المسائل ويكون كل اقرارا حتى الزمه القاضي المال
للجمع تغليبا للعرف على اللغة اليه اشير في المنتخب والرابع ما خرج مخرج الجواب وزاد على قدر الجواب كالمدعو
الى الغداء قال والله لا اتغدى اليوم او قال ان تغديت اليوم فعبدي حر فهو من صور الخلاف فعندهم يتقيد بالغداء
المدعو اليه اذا لم ينو وعندنا يصير مبتدأ ولا يتعلق بالكلام الاول حتى لو تغدى اليوم في منزله او في موضع آخر يحنث
لانا لو جعلناه متعلقا به كان فيه الغاء الزيادة ولو جعلناه مبتدأ كان على عكسه فكان اولى
لان الاصل العمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال متبطن فيكون الكلام صريحا في افادته والحال دلالة في اختصاصه
بالسبب ولا عبرة للدلالة مع الصريح وما ذهب اليه المخالف من القيد باعتبار الحال عمل بالسكوت وترك العمل بالدليل
ثم ان عنى به الجواب صدق ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب لا قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه
وهذا ان العموم في الاقسام الاربعة ثابت لان قوله نعم وبلى عام لابهامه من حيث انه يصلح جوابا لانواع من الكلام بعد
ذكر السبب تعلق به وكذا قوله سها فسجد يحتمل وجوه السجدة للتلاوة او لقضاء المتروكة او لشرع زيادة في الصلوة او

نعم وبلى

بلغى الحال ويعتبر الزيادة واعتبار الزيادة والفاء العموم الحال اولى

من النفي والاثبات والاستفهام

للسهو فلما نقل السبب تخصص به عموم التسمين الاخرين ظاهر لان المصدر الذي دل عليه الكلام نكرة وقعت
في موضع النفي ولكن ذلك لا يخلو عن تكلف والاولى ان هذا تقسيم لما يخص بالسبب اي لا يخص سواء كان عاما
او خاصا وانما فصل الكلام ليتبين محل النزاع وهو ان العام يخص بسببه او لا **قوله** وهذا الكلام المذكور
الى اخره حكي عن بعض الشافعية تخصيص العام لغرض المتكلم وجعل ذلك كالمذكور حتى قالوا الكلام المذكور
للمدح او الذم كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وكقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة لا عموم له
وابطلوا التعلق به في وجوب الزكوة في الحلي وقالوا القصد بذلك الحاق الذم بمن يكنز الذهب والفضة وليس
القصد به العموم وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم وليست دلالتها على المدح والذم مانعة عن
دلالتها على العموم لانه لا منافاة فيعم كعمومه **قوله** وهذا الجمع الى اخره نقل عن الفراء ان الجمع المضاف الى جماعة
حكمه حكم الجماعة في حق كل فرد قال لان حقيقة الكلام هذا فان المضاف الجماعة اسم مضاف الى كل واحد منهم
قولا بحقيقة الكلام الا ترى ان الاضافة لو حصلت بصيغة الفرد ثبت في كل فرد الحكم الذي هو موجب تلك
الصيغة نحو قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وعندنا هذا فاسد وهو من جنس القول بالمسكوت لان المنطوق مقابلة
الجمع بالجمع لا مقابلة الجمع بكل فرد من افراد الجمع ولكن مقتضى هذه الصيغة مقابلة الاحاد بالاحاد وكتاب الله تعالى
يشهد به قال تعالى وجعلوا اصابعهم في اذانهم واستغشوا ثيابهم والمراد ان كل واحد جعل اصبعه في اذنه لا في
اذان الجماعة واستغشى ثوبه وهو المعلوم ايضا من مخاطبات الناس فان الرجل يقول لبس القوم ثيابهم
وركبوا دوابهم يفهم من ذلك ان كل واحد لبس ثوبه وركب دابته ولهذا قال محمد في الجامع اذا قال لامرأتين
له اذا ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة ولدا طلقتا وكذا اذا قال ان دخلتما هاتين الدارين فدخلت
كل واحدة منهما دارا انهما طالقان ولا يشترط دخول كل واحدة منهما في الدارين جميعا لما قلنا **قوله** وقيل الامر
بالشيء الى اخره اختلف العلماء بعد اتفاقهم على ان موجب الامر الوجوب في حكم الامر والنهي في ضديهما اي ضد
المأمور به والمنهي عنه اذا لم يقصد الضد بامر ونهي فذهب عامة اصحابنا واصحاب الشافعي واصحاب الحديث الى
ان الامر بالشيء نهي عن ضده ان كان له ضد واحد كالامر بالايمان نهي عن الكفر وان كان له اضداد كالامر بالقيام فان
ضده القعود والسجود والاضطجاع ونحوها يكون نهيا عن كلها وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير عين
واما النهي عن الشيء فامر بضده ان كان له ضد واحد باتفاقهم كالنهي عن الكفر امر بالايمان وان كان له اضداد
فعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث يكون امرا بالكل وعند عامة اصحابنا وعامة اصحاب الحديث يكون امرا
بواحد منها غير عين وهذا بين الاختلاف بين اهل السنة واما المعتزلة فقد اتفقوا على ان عين الامر لا يكون نهيا
عن ضده وكذا النهي لا يكون امرا بضد المنهي عنه لكنهم اختلفوا في ان كل واحد منهما يوجب حكما في ضد ما نسبنا اليه
فذهب ابو هاشم ومن تابعه الى انه لا حكم له في ضده اصلا بل هو مسكوت عنه واليه ذهب الغزالي وامام الحرمين
وذهب بعضهم كابي الحسين وعبد الجبار الى انه يوجب حرمة ضده وقال بعضهم يدل على حرمة ضده وقال
بعضهم يقتضي حرمة ضده وقال بعض الفقهاء يدل على كراهة ضده ومختار المصنف والقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر
الاسلام وصدر الاسلام ومن تابعهم انه يقتضي كراهة ضده وذكر صاحب القواطع وشمس الائمة وابو اليسر
وعبد القاهر البغدادي ان المسألة منصوصة فيما اذا كان الامر يوجب الفور فاما اذا كان على التراخي فلا يظهر المسألة
فيها لظهور احتجت العامة بان الامر يوجب الايتمار بابلغ الوجوه فكان من ضرورته حرمة الترك
الذي هو ضده والحرمة حكم النهي فكان موجبا النهي عن ضده بحكمه ويستوي في ذلك ما يكون له ضد واحد او

اضداد فاما النهي فلا عدام المنهي عنه بابلغ الوجوه فان كان له ضد واحد لا يمكن اعدام المنهي عنه الا باثبات
ضده فيكون النهي امرا بضده وان كان له اضداد لا يمكن ان يجعل امرا بجميع الاضداد ثم قال بعضهم اذا لم يجعل
امرا بجميعها لا يمكن اثبات الامر بضد واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس باولى من البعض وقال بعضهم يجعل امرا
بواحد منها غير عين لانه لما اقتضى امرا بضده ضرورة تحقق حكمه ولا يمكن تحقيقه الا بترك المنهي عنه الى ضد
واحد يثبت الامر بضد واحد غير عين والامر قد يثبت في المجهول كما في احد انواع الكفارات واحتجت
المعتزلة بان كل واحد من الامر والنهي خلاف الاخر صيغة وهو ظاهر ومعنى لان الامر للطلب والنهي للمنع فلو
كان الامر نهيا عن ضده وبالعكس لصار الامر نهيا والنهي امرا وهو محال وبان كل واحد منهما ساكت عن غيره والسكوت
في مثل هذا الموضع لا يصلح دليلا لان الامر لا يدل على ثبوت موجبه وهو الطلب فيما يتناوله الا بطريق التعليل
لانه ساكت عنه فلانه لا يدل على ثبوت ما لم يوضع له وهو التحريم فيما لم يتناوله كان اولى وذكر ابو المعين في التبصرة
ان عندنا الامر بالشيء نهي عن ضده وعلى القلب لان كلام الله تعالى واحد وهو بنفسه امر بما امر ونهي عما نهى فكان
ما هو الامر بالشيء نهيا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى هذه العبارات وللامر صيغة مخصوصة
وكذا للنهي فلا يتصور كون الامر نهيا ولا عكسه ولا شك ان ضد المأمور به منهي عنه وضد المنهي عنه مأمور به
واختلفت عباراتهم فزعم بعضهم انه يدل على النهي عن الضد وعلى العكس وزعم بعضهم انه يقتضي نهيا عن ضده وعلى
القلب ومنهم من يطلق ما يتفق له من الالفاظ تمسك قائله بانه يوجب حرمة الضد بما تمسكت به العامة الا انه
قال لما لم يكن جعل الامر نهيا صيغة وعلى العكس جعل كل واحد موجبا في ضده ما اضيف الى ضده ما اوجبه فيما
اضيف اليه ضرورة تحقق حكمه ومن اختار لفظ الدلالة قال لما لم يكن بد من القول بحرمة الضد فلم يمكن اضافتها الى
الصيغة جعلت ثابتة بطريق الدلالة اذ الصيغة تدل على الحرمة وان لم تكن هي من موجباته ومن اختار لفظة
الكراهة دون الحرمة قال يثبت بهذا النوع من النهي وهو الثابت في ضمن الامر اقل ما يثبت به اذا ورد مقصودا
لان الثابت ضرورة الغير لا يكون مثل الثابت بنفسه مقصودا فيثبت به الكراهة ووجه ما اختاره الشيخ في
الكتاب ان النهي الثابت بالامر بطريق الضرورة والاقتضاء والضرورة تندفع باثبات الكراهة دون الحرمة
قوله في معنى سنة واجبة اي سنة مؤكدة قريبة الى الواجب قوله وفائدة هذا الاصل وهو ما ذكرنا ان الامر
بالشيء يقتضي كراهة ضده ان التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر وانما يثبت التحريم ضرورة على ما بينا لم يعتبر
اي لم يجعل التحريم في الضد ثابتا الا من حيث يفوت الامر اي المأمور به فاذا لم يفوته اي لم يفوت الاشتغال
بالضد المأمور به كان الاشتغال بالضد مكروها كالامر بالقيام يعني في الصلوة ليس بنهي عن القعود بطريق
القصد حتى اذا قعد ثم قام لم يفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفت به المأمور به وهو القيام ولكنه يكره اي
لكن القعود يكره لان الامر بالقيام اقتضى كراهية ضده ثم اعلم ان سياق هذا الكلام يرجع الى ما ذهبت العامة
في التحقيق لانهم يقولون بحرمة الضد على فوات المأمور به ايضا كما بناه الشيخ فلا يظهر الخلاف معهم الا في الامر المطلق
لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق فيفوت المأمور به بالاشتغال بضده في اي جزء حصل من اجزاء
الوقت فيحرم بالاتفاق والواجب الموسع مثل الصلوة على التراخي بالاتفاق فلا يحرم الضد الا عند
تضيق الوقت بالاتفاق لان التفويت لا يتحقق قبله ويكون مكروها على ما اختاره الشيخ وينبغي ان لا يكون
مكروها اذا لم يكن التاخير مكروها فالامر المطلق فعلى التراخي كالموسع وعلى الفور عند بعضهم كالمضيق
فلا يحرم الضد عندنا ويكره على ما اختاره الشيخ وكان ينبغي ان لا يكره كما في الموسع وعند بعضهم يحرم الضد
لفوات المأمور به والخلاف في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق على التراخي ام على الفور قال الشيخ رحمه الله

ولم ينكشف لي بتدهر المسلم وقال صاحب الميزان هذا فصل مشكل **قوله** ولهذا قلنا اي ولان النهي يقتضي سنية الضد
قلنا ان المحرم لما نهى عن لبس المخيط بقوله عليه لا يلبس المحرم القبا ولا القميص ولا السراويل الحديث كان من السنة
لبس الازار والرداء اي كان لبسهما مرغوبا فيه بهذا النهي لانه لما نهي عن لبس المخيط كان مامورا بلبس غير المخيط
فيثبت بهذا الامر سنية لبس الازار والرداء لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن لبس المخيط **قوله** ولهذا قال ابو يوسف
اي ولان الامر بالشيء يوجب كراهة ضده اذا لم يكن مفوتا لا تحريمه قال ابو يوسف ان من سجد على مكان نجس لا تفسد
صلوته لان السجود على المكان النجس غير مقصود بالنهي لان النهي عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر بالاجماع
والسجود على مكان نجس لا يوجب فوات المامور به لانه يمكنه ان يعيد على مكان طاهر فيكون مكروها لا مفسدا
وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له اي بمنزلة الحامل للنجاسة والكف عن النجاسة مامور في جميع الصلوة
اي فرض دائم بدلالة قوله وثيابك فطهر فاذا سجد على النجس صار حاملا له فتفسد صلوته كما لو حمل النجاسة وانما
قلنا انه صار حاملا للنجاسة لان السجود يحصل بوضع الجبهة على الارض وللارض اذا اتصل بالوجه صار ما
كان صفة لذلك الموضع بمنزلة ما لو كانت النجاسة بوجهه فيكون بمنزلة الحامل للنجاسة **قوله** فيصير ضده مفوتا
يعني الكف عن النجاسة فرض دائم كالكف عن قضاء الشهوة في الصوم فكما يتحقق فوات الصوم بالاكل في جزء من وقته فكذلك
الكف عن حمل النجاسة يصير فايتا بالسجدة على مكان نجس **فصل** المشروعات على نوعين المشروع
وهو ما جعله الله تعالى شريعة لعباده اي طريقا يسلكونه على نوعين عزيمة ورخصة فالعزيمة لغة القصد المؤكد
والرخصة لغة اليسر والسهولة وفي الشريعة العزيمة ما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والمراد ما ثبت
ابتداء باثبات الشرع حقا له وقوله غير متعلق بالعوارض بيان لاصالتها لانه قد دخل في التعريف ما يتعلق
بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات وسميت الاحكام الاصلية عزيمة لانها من حيث كانت مشروعة ابتداء
حقا لصاحب الشرع وكان شرعه واجب القبول فكان موكدا والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد كالاذن
باجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه وقيل العزيمة ما استمر على الامر الاول واستقر علينا حكم انه الهنا
ونحن عبيده والرخصة ما تغير من عسر الى يسر بواسطة عذر المكلف **قوله** وهو اربعة انواع اي ما هو الاصل
منها وهو العزيمة اربعة اقسام فعل في انحصار هذه الاقسام لان العزيمة لا يخلو من ان يكفر جاحده او لا والاول هو الفرض
والثاني لا يخلو من ان يعاقب بتركه او لا والاول هو الواجب والثاني لا يخلو من ان يستحق تاركه الملامة او لا والاول هو السنة
والثاني النفل وقد خرج العشم الاخير المباح ان جعل المباح من العزايم **قوله** فرضه الى حق الفرض لغة القطع
والتقدير وفي الشريعة هو ما ثبت لزومه بدليل لا شبهة فيه كالايمان والاركان الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج
وحكمه اللزوم علما اي حكم الفرض حصول العلم القطعي بثبوته وتصديقا بالقلب اي يجب اعتقاد حقيقته لثبوته
بدليل قطعي ويجب عمله بالبدن حتى يكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر الا ان يكون تاركا على وجه الاستخفاف
فيكفر فان الاستخفاف بالشرايع كفر **قوله** وواجب الواجب ماخوذ من الوجبة وهي السقوط سمي به لانه ساقط
في اثبات العلم اليقيني وان كان موجبا للعمل او لانه ساقط على المكلف بدون ان يحمله باختياره لعدم
العلم بوجوبه عليه قطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت علمه به قطعا يحمله باختياره وشرح صدره او لانه ماخوذ
من الوجيب وهو الاضطراب سمي به لتردده واضطرابه في ثبوته وفي الشريعة ما ثبت لزومه علينا بدليل فيه
شبهة مثل تعيين الفاتحة وصدقة الفطر والاضحية ونحوها وحكمه لزوم العمل به لا علما على اليقين اي يجب
اقامته كاقامة الفرض لكن لا يجب اعتقاد لزومه قطعا ولهذا لم يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف
باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا او تركه متاولا لها او تركه غير مستخف ولا متاول ففي الاول يجب تضليله

فاذا ترك العمل بالواجب ما يحكم
سمي باخبار الاحاد

لانه رد لخبر الواحد وذلك بدعة وفي القسم الثاني لا يجب التضليل ولا التفسيق لان التاويل سيرة السلف والخلف
في النصوص عند التعارض وفي القسم الاخير يفسق ولا يضلل ثم الشافعي انكر التفرقة بين الفرض والواجب وقال
هما مترادفان وتخصيص الفرض بالمقطوع والواجب بالمظنون تحكم لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا به
او مظنونا وكذا الواجب وهو اللازم والساقط سواء كان مقطوعا او مظنونا ونحن نقول انه ان انكر كونهما متباينين
لغة فلا معنى له لما بينا من تباينهما بمعنى احدهما للاخر ولئن انكر التفرقة بينهما حكما بان قال لا تفاوت بينهما في لزوم العمل
فكذلك لان التفرقة بين ما ثبت بدليل قطعي وبين ما ثبت بدليل ظني ظاهر لان ثبوت المدلول على حسب الدليل
وقوله تخصيص كل لفظ بقسم تحكم فاسد لانا نخص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع ونخص الواجب
بقسم باعتبار معنى السقوط على الوجه الذي بينا فانى يلزم التحكم **قوله** وسنة السنة لغة الطريقة والسنن
الطريق يقال سن الماء اذا صبه حتى جرى في طريقه وفي الشريعة الطريقة المسلوكة التي سلكها رسول الله او غيره
ممن هو علم في الدين من غير افتراض ولا وجوب وحكمها كذا قال شمس الايمة حكم السنة هو الاتباع لانه ثبت
بالدليل ان الرسول علم متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الاتباع خال عن صفة الفرضية والوجوب
الا ان يكون من اعلام الدين كالاذان وصلوة العيد والصلوة بالجماعة فان ذلك بمعنى الواجب في حكم العمل
ولهذا يستوجب تاركها اساءة اي ملامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى **قوله** الا ان السنة هذا
استثناء منقطع بمعنى لكن مطلق لفظ السنة لا يقتضي الاختصاص بسنة رسول الله اذ المراد بها في الشريعة
طريقة في الدين اما لرسول الله او لغيره ممن هو علم في الدين وعند الشافعي مطلقها يتناول سنة رسول الله
فقط لانه لا يرى تقليد الصحابي يعني اذا قال الراوي من السنة كذا فعند عامة اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي
وجمهور اصحاب الحديث يحمل على سنة الرسول وعند الكرخي والقاضي ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الايمة ومن
تابعهم من المتاخرين واختاره في هذا الكتاب لا يجب حمله على سنة الرسول الا بدليل وكذا الخلاف في قول
الصحابي امرنا بكذا ونهينا عن كذا تمسكوا في ذلك بان لفظ السنة يطلق على طريقة غير الرسول من
الصحابة فان الصحابة قد سنوا احكاما كما قال علي رضي الله عنه جلد رسول الله في الخمر اربعين وجلد ابو
بكر اربعين وجلد عثمان ثمانين وكل سنة وقد قال عليه عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
وقال عليه من سن سنة حسنة الحديث والسلف كانوا يطلقون اسم السنة على طريقة ابي بكر وعمر وحكي عن
الشافعي انه قال اذا قال انس بن مالك السنة عندنا او ببلدنا كذا فانما يريد به سنة سليمان بن بلال وكان عريف
السوق واذا كان كذلك لم يدل اطلاق لفظ السنة على طريقة الرسول عليه السلام فلا يجوز تقييده بطريقته الا
بدليل واحتج الفريق الاول بان الرسول هو المقتدى والمتبع على الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق
يحمل على سنته كما لو قيل هذا الفعل طاعة لا يحمل الا على طاعة الله ورسوله واما اضافتها الى غير الرسول فمجاز
لاقتدائه فيها بسنة الرسول فوجب ان يحمل عند الاطلاق على حقيقته دون مجازه وما ذكروا من الحديث
والاطلاق لا يلزمنا لانا لا ننكر جواز اطلاق هذا اللفظ على طريقة غير الرسول مع التقييد وانما نمنع ان يفهم
من مطلقه غير سنة الرسول وقولهم اللفظ مطلق فلا يجوز تقييده بغير دليل قلنا لا ندعي تقييده اما بطريقة الرسول
او بطريقة غيره فيقيد بطريقة الرسول اولى لما ذكرنا ورجحه صاحب الميزان هذا القول **قوله** هي
اي السنة نوعان احدهما سنة الهدى يعني سنة اخذها من تكميل الهدى اي الدين وهي التي تعلق بتركها كراهية
واساءة ولا اساءة دون الكراهية وذلك مثل الجماعة والاذان والاقامة والسنن الرواتب ولهذا قال محمد في
بعضها انه يصير مسيئا بالترك وفي بعضها انه ياثم به وفي بعضها يجب القضا وهي سنة الفجر ولكن لا يعاقب

بتركها لانها ليست بواجبة واذا اصرّ اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما فان ابوا قوتلوا
بالسلاح عند محمد كما في الفرائض والواجبات وقال ابو يوسف المقاتلة بالسلاح عند ترك الفرائض
والواجبات فاما السنن فانما يؤدبون على تركها ولا يقاتلون فرقا بينها وبين الفرائض والواجبات
ومحمد يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك كذا في
المبسوط وزوائد اي النوع الثاني والسنن الزوائد وهي التي اخذها حسن ولا يتعلق بتركها كراهة
ولا اساءة كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده وكتطويل الركوع والسجود والقراءة في الصلوة
وساير افعاله التي ياتي بها في الصلوة في حال القيام والركوع والسجود **قوله** والنفل وهو في اللغة اسم
للزيادة ومنه سميت الغنيمة نفلا لانها زائدة على مقصود الجهاد وهو اعلاء كلمة الله فهو اسم العبادات
زوائد على الفرائض والواجبات والسنن المشهورة مشروعة لنا لا علينا والتطوع كالنفل وهو ما يأتي
به العبد طوعا من غير ايجاب عليه ولا يلام على تركه والزائد على الركعتين ليس في نفل لهذا اي لاجل انه
يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه **قوله** وقال الشافعي رحمه الله الى آخره اذا شرع في النفل يؤاخذ بالمضي فيه
ولو لم يمض يؤاخذ بالقضاء عندنا وقال الشافعي لا يؤاخذ بهما لان النفل لما شرع غير لازم قبل الشروع
وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع الا ترى انه بعد الشروع نفل ولهذا
يتادى بنية النفل ولو اتمه كان مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب ولا يمنع صوم النفل صحة الخلوة
عندكم ويباح الافطار بعذر الضيافة ولو صار واجبا لما ثبت هذه الاحكام واذا كان كذلك
وجب ان يكون مخيرا في الباقي كما كان مخيرا في الابتداء تحقيقا للنفلية واذا ثبت له الخيار في الباقي
وحلّ له تركه بطل المؤدى ضمنا فكان بطلانه امرا حكميا لا بصنعه فلا يلزم بالقضاء كمن شرع في صلوة
او صوم مظنون فافسده لا يجب عليه القضاء لان البطلان ضمني ولا معنى لاعتبار الشروع بالنذر
لان النذر التزام بالقول وله ولاية ذلك واما الشروع فليس بالتزام فلا يلزمه ولكنا نقول المؤدى
صار لله تعالى مسلّما اليه اي تقربا بأداء ذلك الجزء وصار العمل لله تعالى حقا له ولهذا لو مات كان مثابا عليه
وحق الغير محترم لا يجوز له التعرض بالافساد فوجب حفظه وصيانته فيصير مضمونا عليه بالاتلاف
ولا وجه الى حفظه الا بالتزام الباقي فوجب الاتمام عليه ضرورة صيانة حق الغير فان قيل لا نسلم ان
المؤدى صار عبادة لان ما شرع فيه عبادة صوم او صلوة وهو مما لا يتجزى فلا يكون طاعة الا
بانضمام الباقي اليه ولئن سلمنا كونه عبادة فلا نسلم ان اداء الباقي شرط لبقائه عبادة لانه عرض يستحيل
بقاؤه فكما وجد انقضى ولهذا لا يخرج عن كونه عبادة باعتراض الموت حتى ينال به الثواب بالاخلاف بيننا
ولئن سلمنا كون الباقي شرطا لبقائه عبادة فلا نسلم ان الامتناع عن اداء الباقي ابطال له لان الابطال
انما يحصل بمضادة الفعل وذلك فيما مضى لا يمكن ولكنه اذا امتنع فات وصف العبادة فلا يكون
مضافا الى فعله قلنا نحن لا ندعي ان المؤدى صوم او صلوة ولكنا نقول هو افعال الصلوة على معنى انه يصير
مع عدم صلوة تامة فيكون المؤدى متقربا الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء
ما لا يتجزى لا حكم له قبل الاداء الا في كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده ضرورة ثبوت الاتحاد فكان
وجود الباقي شرطا لبقائه عبادة لا لكونه عبادة فعلنا شكا علما بالدلائل بقدر الامكان ولا معنى لقولهم انه
لا يحتمل التغير بعد العدم لان ذلك خلاف النص والاجماع فانه تعالى قال اولئك الذين حبطت اعمالهم وقال تعالى
ولا تبطلوا اعمالكم ولا خلاف بين الائمة ايضا ان الردة تبطل الاعمال المتقدمة ولئن كان ولا اعطي لها حكم
الاتمة

حكمه نحو

فلا يتصور بعد العدم

لمضادته الفعل المحل

فرع في التبعيض فبعضه يكون صوما او صلوة

التمام

التمام واما في اعتراض الموت فجعل في التقرير كان العبادة لم تكن مشروعة في حقه الا بهذا القدر لان الموت منهي
لا مبطل على ما عرف من قولهم لا امتناع عن اداء الباقي ليس بافساد باطل لانه لما اتى بما يناقض العبادة
فسدت الاجزاء المتقدمة ولم يوجد سوى فعله ووجد الفساد لا محالة عند هذا الفعل فجعل هو مفسدا وليس من
ضرورته ان يصادف المحل الذي حصل فيه الفساد كمن قطع حبلا مملوكا له علق به قنديل غيره فسقط
القنديل وانكسر جعل متعديا له حقيقة وشرعا وان لم يصادف فعله القنديل وكذا لو شق زق نفسه وفيه
مائع لغيره يضمن وهو كالنذر اي الشروع كالنذر لكونه موجبا المعنى في غيره كالنذر او الجزء المؤدى بمنزلة
المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار حقا لله تعالى اما المؤدى فلما ذكرنا واما المنذور فلانه
جعله لله تعالى تسمية ولا اسكال انه وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لانه بمنزلة الوعد ولان ايجاب
ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بقائه لما عرف ان البقاء اسهل من الابتداء ثم لما وجب لصيانة ادنى الامرين وهو
التسمية ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل ادنى
الامرين وهو ابقاء الفعل واتمامه كان اولى واما فصل المظنون فالقياس ما قاله زفر الا ان علماءنا استحسنوا
وقالوا ان سبب الوجوب وهو الشروع صادف الواجب فلغى لان الوجوب لا يتكرر في واجب واحد وذلك
ان العبد يؤاخذ بما عنده لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعنده انه شرع في الواجب ولو شرع في
الظهر ثم افسده لا يجب عليه شيء بهذا الشروع والافساد فكذا هذا **قوله** ورخصة الى آخره لما كانت الرخصة
مبنية على اعذار العباد واعذارهم مختلفة اختلفت انواع الرخصة فانقسمت على اربعة اقسام عرف ذلك
بالاستقراء وقيل في وجه الانحصار ان الرخصة ان استعملت في موضعها الاصلي فان ثبت له الاحقية فهو النوع
الاول وان لم يثبت فهو النوع الثاني وان لم تستعمل في موضعها الاصلي فان لم يكن مشروعة في حق الامة فهو
الثالث وان كانت فهو الرابع وهذا تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا لحقيقة الرخصة **قوله** احق الاخر يجوز
ان يكون افعل تفضيل من حق الشيء اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من الآخر ويجوز ان يكون من حق كذا بمعنى
كذا اي اخلق به بمعنى احدهما في اطلاق اسم الرخصة عليه اولى من الآخر **قوله** اتم من الاخر اي اكمل في
كونه مجازا فما استبيح اي عومل به معاملة المباح لا انه يصير مباحا حقيقة لان دليل الحرمة قائم والاباحة
تضاد الحرمة فلا يمكن الجمع بينهما الا انه لا يؤاخذ بتلك الحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط المؤاخذة انتفاء
الحرمة فان من ارتكب كبيرة وعفى الله عنه ولم يؤاخذ به لا يسمى مباحا في حقه لعدم المؤاخذة ولهذا قال صدر الاسلام
الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع حرمته ثم لما كانت الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم ومع ذلك شرع
للمكلف الاقدام على الفعل بغير مؤاخذة كان هذا في اعلى درجات الرخص لان كمال الرخصة لكمال العزيمة فلما
كانت العزيمة كاملة بحيث لا تسقط بحال كانت الرخصة في مقابلتها كذلك **قوله** كالمكره اي مثل ترخص المكره
بما خاف على نفسه او على عضو منه حتى فسد اختياره وانعدم رضاه باجراء كلمة الشرك على لسانه مع اطمئنان القلب
فان العزيمة في الصبر والامتناع عنه لان حرمة الكفر بانه لا تنكشف بحال بناء على ان حق الله تعالى في وجوب الايمان
قائم لا يحتمل السقوط لكن العبد رخص له الاجراء على اللسان عند الاكراه التام لان حقه في نفسه يفوت
عند الامتناع صورة بتخريب بنيته ومعنى بزهوق روحه وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان الركن الاصلي قائم ولا
يفوت صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق بقلبه حتى صح ايمانه لم يلزم عليه الاقرار ثانيا فلم يفت حقه
من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء كلمة الكفر بطلان ذلك الاقرار في حالة البقاء فيبطل حقه في الصورة
من هذا الوجه فكان له ان يقدم حق نفسه باجراء كلمة الكفر ترخصا ولو بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى ولعزازة دينه

والاكراه التام لا يتحقق الا بوعيد يلحقه بقتل او قطع عضو ونحوه

وصيانة عن الهتك كان مجاهدا شهيدا والاصل فيه ما روى ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي عليه السلام فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول فيّ قال انا اصم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك النبي عليه السلام فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله واما الثاني فقد صدع بالحق اي اظهره فهنيئا له فثبت انه اسمع عنه حتى قتل كان آخذا بالعزيمة **قوله** وافطاره اي اجر اكره الصائم اي على الافطار او اضطر اليه بمخمصة رخص له الافطار لان حقه في نفسه يفوت اصلا وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضاء فله ان يقدم حق نفسه وان صبر ولم يفطر حتى قتل وهو صحيح مقيم كان ماجورا لان الوجوب لم يسقط فكان له بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وفيه اظهار الصلابة في الدين واعزازه الا انه اذا كان مسافرا او مريضا فلم يفطر حتى قتل كان آثما لان الله تعالى اباح لهما الفطر فيكونان آثمين بالامتناع عن المباح حتى يموتا كالمضطر في حال المخمصة وكذا حكم الجناية على الاحرام لان حق صاحب الشرع لا يسقط بالاكراه **قوله** واتلافه مال الغير اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص له ذلك لرجحان حقه في نفسه لان حق الغير لا يفوت معنى لانجباره بالضمان فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لان سبب الحرمة وهو ملك الغير وحكمه وهو حرمة التعرض قائمان فان حرمة اتلاف مال الغير لمكان عصمته واحترامه وذلك لا يختل بالاكراه فكان في الصبر مقيما فرض الحرمة فيكون مثابا كذا ذكر فخر الاسلام في بعض كتبه وذكر في هذه المسئلة فان ابى ان يفعل حتى قتل كان ماجورا ان شاء الله تعالى قيده بالاستثناء دون ما سواه لانه لم يجد فيه نصا بعينه وانما قاله بالقياس على الاكراه على الافطار والجناية على الصلوة ونحوها وليس هذا في معنى تلك المسائل من كل وجه لان الامتناع من الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيد به وعلى هذا تناول المضطر مال الغير حتى لو صبر ومات جوعا لم يكن آثما بل مثابا آخذا بالعزيمة الا انه لو ترخص واكل يجب عليه الضمان **قوله** وترك الخائف على نفسه اي اجر الامر بالمعروف مثل الامر بالصلوة ونحوها والنهي عن المنكر اذا خاف المتلف على نفسه رخص له في تركه لانه لو اقدم لفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله تعالى صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك باق وان فعل فقتل كان ماجورا لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه عزيمة فكان باذلا نفسه في اقامة حق الشرع لان القوم لما كانوا مسلمين معتقدين لوجوب ما يامرهم وحرمة ما ينهاهم عنه لا بد من ان يكون لفعله في قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك فيكون ماجورا بخلاف الغازي اذا حمل على المشركين لان قتله لا ينكاء في باطنهم ولا في ظاهرهم فيكون ملقيا نفسه في التهلكة من غير ان يحصل له في اعزاز الدين قيام **وحكمه** اي وحكم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو صبر يكون شهيدا لما بينا **قوله** والثاني اي النوع الثاني من الرخصة الحقيقية ما استتبع مع قيام السبب اي السبب المحرم الموجب لحكمه مع تراخي حكمه الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب قائم كانت الرخصة حقيقية ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول فان كمال الرخصة بكمال العزيمة **قوله** كالمسافر اي كافطار المسافر والمريض الذين رخص لهما في الفطر فانه يستباح مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام نحوهما وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولهذا صح الاداء منهما الا ان الحكم وهو وجوب اداء الصوم وحرمة الافطار متراخ في حقهما الى ادراك عدة من ايام حتى لا يلزمهما الامر بالفدية قبل ادراكها لو ماتا فكانت العزيمة ادنى حالا منها في المكره على الصوم لان الحكم هناك لم يتاخر عن السبب فلا جرم كانت الرخصة المبنية على هذه العزيمة ادنى حالا من الرخصة المبنية على العزيمة الاولى فمن هذا الوجه اخذت شبها بالمجاز لان الحكم لما تراخى ولم يكن ثابتا في الحال لم يعارض الرخصة وهي اباحة الافطار حرمة فكان شبيها بالافطار من غير رخصة

ذكر القسم

فلم يكن

بخصة

فلم يكن رخصة حقيقة لان للنبي زمن تخلل فيها من هذا الوجه ولم يكن له مدخل في القسم الاول بوجه **قوله** وحكمه اي حكم هذا النوع ان الاخذ بالعزيمة اي العمل بالعزيمة اولى لكمالها حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعي لان السبب الموجب وهو شهود الشهر لما كان قائما بكماله وتاخر الحكم بالاجل غير مانع من التعجيل كالدين المؤجل كان المؤدي للصوم عاملا لله تعالى في اداء الفرض والمترخص للفطر عاملا لنفسه فيما يرجع الى الترفه فكان الاول اولى وترجح الرخصة يعني لم يتعين اليسر في الفطر بل في العزيمة نوع يسر ايضا وهو يسر موافقة المسلمين فكانت العزيمة تؤدي معنى الرخصة من هذا الوجه فكانت اولى وحقيقة المعنى فيه ان العزيمة كانت ناقصة باعتبار تاخر حكمها الى زمان الاقامة وهذا يقتضي ان تكون الرخصة اولى كما قال الشافعي الا ان هذا التاخير ثبت رفقا للمسافر وفي الصوم نوع رفق ايضا فانجبر ذلك النقصان بهذا اليسر فتمت وكملت فكان الاخذ بالعزيمة اولى كما في القسم الاول احتج الشافعي بان وجوب اداء الصوم لما تاخر الى ادراك عدة من ايام اخر اقتضى ان لا يجوز الاداء قبله كما قاله اصحاب الظواهر الا انه ترك في حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فبقي معتبرا في حق افضلية الفطر ولنا ما روي انه عليه السلام قال في المسافر يرخص له بالفطر وان صام فهو افضل له وبدا رسول الله عليه السلام بالصوم حتى شكا الناس اليه ثم افطر فدل على ان الصوم افضل والاحاديث في الباب كثيرة **قوله** الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني اذا اضعفه الصوم فكان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان آثما لان الافطار لزمه في هذه الحالة فلو بذل نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا نفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم وهو الارتياض لخدمة المولى فكان خلاف المشروع **قوله** واما اتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال تسميته بما حط عنا من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجاز لان ما لم يجب علينا ووجب على غيرنا كان السقوط في حقنا توسعة وتخفيفا بالنظر الى غيرنا فيجوز اطلاق اسم الرخصة تجوزا لا تحقيقا والاصر الاعمال الشاقة والاحكام المغلظة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة والاغلال المواثيق اللازمة لزوم الغل كذا في عين المعاني وروي ان الاصر في بني اسرائيل كان في عشرة اشياء كانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب وكان الواجب عليهم خمسين صلوة في اليوم والليلة وزكوتهم كانت ربع المال ولا يطهر من الجنابة والحدث غير الماء ولم تكن صلوتهم جائزة في غير المسجد ويحرم عليهم الاكل في الصوم بعد النوم وحرم عليهم الجماع بعد العتمة والنوم كالاكل وكانت علامة قبول قربانهم احتراقه بنار تنزل من السماء وحسناتهم كانت بواحدة ومن اذنب منهم ذنبا بالليل كان يصبح مكتوبا وهو مكتوب على باب داره وعن عطاء كان بنو اسرائيل اذا قامت تصلي لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما ثقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه على العبادة فهذه الامور رفعت عن هذه الامة تكريما للنبي عليه السلام ورحمة عليهم **قوله** والنوع الرابع هذا هو القسم الاخير من انواع الرخص ما سقط من العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط مشروعا في الجملة فمن حيث سقط في محل الرخصة اصلا كان نظير القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة فضعف وجه المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبة على شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى وتسمية هذا النوع رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلا وذلك مثل قصر صلوة المسافر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي القصر رخصة حقيقة والعزيمة هي الاربع حتى لو فاتت الوقت يقضي اربعا سواء قضاها في السفر او في الحضر وفي قول له ان يقضي في السفر ركعتين دون الحضر واحتج بقوله تعالى واذا ضربتم

الكائن او غطا من غير شرع الدية

في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا شرع القصر بلفظ لا جناح وانه للاباحة دون الايجاب وبان الوقت سبب
للاربع والسفر سبب للقصر لا على رفع الاول وتخيير فانه لو اقتدى بمقيم يلزمه الاربع ولو ارتفع لما لزمه كمصلي
الجمعة اذا اقتدى بمصلي الظهر فعلى بانا نقول ثابتا وعند القصر رخصة اسقاط لان السبب في حقه لم يبق موجبا الا
ركعتين مكان الاخريان نافلة وخلط النفل بالفرض قصدا لا يحل وانما جعلنا ما كذلك استدلالا بدليل الرخصة
اي بدليل يوجب هذه الرخصة واستدلالا بمعنى هذه الرخصة اما الدليل فما روي عن علي بن ربيعة الوالبي
قال سألت عمر رضي الله عنه ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال تعالى ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل
عليك فسألت رسول الله عم فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وفي بعض الروايات
انها صدقة والضمير واسم الاشارة راجع الى الصلوة المقصورة او الى القصر والتانيث لتانيث الخبر سمي القصر
صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد فلا يتوقف على قبول العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا
صدقته فاعملوا بها واعتقدوها الا ترى انه لو قال ولي القصاص لمن عليه القصاص تصدقت به عليك يسقط
القصاص من غير قبول لان معناه الاسقاط والساقط لا يحتمل الرد بالتصدق فالتصدق من الله تع اولى ان
لا يحتمل الرد لانه مفترض الطاعة وقد سمى الله تع الاسقاط تصدقا في قوله تع وان تصدقوا خير لكم واما المعنى فوجهان
احدهما ان الرخصة الحقيقة تثبت للعبد الخيار بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان الرخصة
للتيسير وفي العزيمة نوع يسر كما في الصوم في السفر او فضل ثواب كما في الاكراه على الكفر فاذا لم يكن فيها
فضل ثواب ولا نوع يسر سقطت لحصول المقصود بالرخصة وتحقيق اليسر فيها وفيما نحن فيه يعني اليسر في القصر
وهو ظاهر ولا يتضمن الاكمال فضل ثواب لان الثواب في اداء ما عليه لا في اعداد الركعات الا ترى انه لا فضل
للظهر على الجمعة في الثواب ولا لظهر العبد على جمعة الحر والمسافر قد اتى بجميع ما عليه كالمقيم فوجب القول بسقوط
الاكمال اصلا والثاني ان التخيير لو ثبت لا يتضمن رفقا بالعبد والاختيار الخالي عن الرفق ليس الا لله عز وجل
فانه يختار ما يشاء من غير جلب نفع او دفع مضرة فاثبات مثل هذا التخيير لا يليق بالعبد لانه ينزع الى الشركة فيما هو
من خصائص الربوبية فيكون فاسدا الا ترى ان الشرع تولى وضع الشرائع حجرا وفوض الينا اقامتها اختيارا
فاما ان يكون لنا شركة في النصب فلا ولو كان القصر باختيار العبد كما قاله الخصم يصير كانه قال اقصروا الصلوة
ان شئتم فيكون تعليقا لمشيتنا وتفويضا الينا نصب الشريعة لان الثبوت يصير مضافا الى مشيتنا كالطلاق
والعتاق المعلق بالمشية لا يكون ثابتا قبل المشية فلا يجوز اضافة نصب الشريعة الينا لانه شركة نعوذ بالله
منه بخلاف التخيير من انواع الكفارة لان المكفر يختار ما هو الارفق عنده وايسر عليه **قوله** وسقوط
حرمة الخمر والميتة الى اخره اختلف العلماء في حكم الميتة والخمر والخنزير ونحوها في حالة الاضطرار فقال بعضهم
لا تحل ولكن يرخص الفعل في حالة الاضطرار ابقاء للمهجة كما في الاكراه على الكفر واكل مال الغير وهو رواية
عن ابي يوسف واحد قولي الشافعي وذهب اكثر اصحابنا الى ان الحرمة ترتفع في هذه الحالة وفائدة الخلاف تظهر
فيما اذا اصر حتى مات وفيما اذا حلف لا ياكل حراما فعند الفريق الاول ياثم بالصبر ويحنث باكل هذه
الاشياء في هذه الحالة وعندنا ياثم ولا يحنث تمسك الفريق الاول بقوله تع فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم
عليه ان الله غفور رحيم يعني يغفر له ما اكل مما حرم حين اضطر اليه فدل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة
الا انه تعالى رفع المواخذة رحمة على عباده ولان حرمة هذه الاشياء بناء على صفات فيها من الخبث والضرر
ولا تنعدم تلك الصفات حالة الضرورة فبقيت محرمة كما كانت ورخص الفعل للضرورة ولنا قوله تع
وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فاستثنى حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء عبارة

عما ورا



عما وراء المستثنى فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على
ما كانت وهذا على مذهب من جعل الاصل في الاشياء الاباحة قبل الشرع واما على مذهب من قال الحل والحرمة لا
يعرفان الا شرعا فلان الاستثناء من الحظر اباحة فصار كانه قال هذه الاشياء محرمة في حالة الاختيار مباحة في
حالة الاضطرار فيثبت الاباحة في هذه الحالة بالنص ولا يلزم عليه استثناء اجراء كلمة الكفر في حالة الاكراه بقوله تع
الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه يدل على اباحته لانا لا نسلم ان الاستثناء من الحظر بل هو استثناء من الغضب اذ
التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب الا من اكره فينتفي الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه على
ثبوت الحل وحرمة الخمر والميتة ثبتت صيانة للعقل عن الاختلاط والبدن عن تغذي خبث الميتة فاذا خاف
بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل فسقط معنى المحرم فكان اطلاق الفعل في هذه الحالة
اسقاطا للحرمة فاذا صبر حتى مات كان مضيعا دمه فياثم فلم يكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصر والاغلال
بل كانت دونه في المجازية لما قلنا واما اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة فباعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول
يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول زائدا على قدر ما يحصل به سد الرمق وبقاء المهجة اذ مثل من ابتلي بهذه الحالة
يعسر عليه رعاية التناول بقدر الحاجة فالله تع ذكر المغفرة لهذا التفاوت وقيل غفور بالعفو عن اكل من
غير ضرورة رحيم برفع الاثم عند الضرورة وقيل غفور للذنوب الكبائر فكيف يواخذ بتناول الميتة عند
الاضطرار رحيم بعباده فيما تعبدهم به **قوله** وسقوط غسل الرجل اي ومثل سقوط الحرمة في الميتة وسقوط
شطر الصلوة سقوط غسل الرجل في مدة المسح لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم ولا يجب غسل
شيء من البدن بغير الحدث اصلا في الطهارة الحكمية فثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع للبس ابتداء لا انه
الواجب من غسل الرجل يتادى به الا ترى انه يشترط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس وان يكون اول الحدث
بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة ولو كان الغسل يتادى بالمسح لما شرط ذلك لان المسح ح يصلح رافعا
للحدث كالغسل فعرفنا ان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل ما دام مستترا
بالخف والخف مانع سراية الحدث الى القدم لا ان يثبت الحدث في الرجل ويجب الغسل ثم ينوب المسح عنه الا ان
اصل السبب بقي موجبا في الجملة كما في حال عدم التخفف فكانت رخصة اسقاط **فصل**
قوله الامر والنهي الى اخره قال عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين ان لاحكام الشرع اسبابا
تضاف اليها والموجب للحكم في الحقيقة هو الشارع دون السبب لان الايجاب الى الشرع دون غيره وهو
اختيار الشيخ ابي منصور وانكر بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه يثبت بالنص وفي
غيره متعلق بالوصف الذي جعل علة وامارة لثبوت الحكم وقال جمهور الاشعرية للعقوبات وحقوق
العباد اسباب تضاف اليها فاما العبادات فلا تضاف الا الى ايجاب الله تع وخطابه متمسكين في ذلك
بان العبادات وجبت لله تع على الخلوص فيضاف اليه لانا ما عرفنا وجوبها الا بالشرع واما العقوبات
فتضاف الى الاسباب لانها حاصلة بكسب العبد فتضاف اليه وبان الواجب في العبادات ليس الا
الفعل ووجوبه بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافته الى غيره واما المعاملات فالواجب فيها شيئان
المال والفعل فيمكن اضافة وجوب المال الى السبب ووجوب الفعل الى الخطاب وكذا العقوبات فان
الواجب على الجاني ليس الا تسليم النفس ومحل العقوبة وانما وجب الفعل على الولاة فيجوز ان يضاف
ما وجب عليه الى السبب وما وجب على الولاة الى الخطاب حيث قال فاقطعوا ايديهم فاجلدوهم فعلى
هذا الطريق يجوز ان يضاف العبادات المالية الى الاسباب عندهم ايضا احتج من انكر السبب بان

الموجب للاحكام هو الله تعالى كما ان موجب الاشياء المحسوسة وخالقها هو الله تعالى ووصف الايجاب صفة خاصة له
لا يجوز اتصاف الغير به كصفة التخليق فكان في اضافة الايجاب الى الاسباب قطعه عنه سبحانه وذلك لا يجوز
لكنه تعالى جعل بعض اوصاف النص علامة على الحكم في الفروع مجازا لظهور احكامه عندها واحتجت العامة
بان الله تعالى جعل شرع للعباد اسبابا يضاف وجوبها اليها والموجب في الحقيقة هو الله سبحانه كما شرع لوجوب
القصاص والحدود اسبابا يضاف اليها والموجب هو الله تعالى وثبت ذلك باشارات النصوص ثم من انكر جميع
الاسباب واضاف الايجاب الى الله فقد خالف النص والاجماع وصار جبريا خارجا عن مذهب اهل السنة ومن
انكر البعض واقر بالبعض فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل جاز اضافة
سائرها ايضا بالدليل وقولهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان لا يكون مضافا الى الله تعالى فاسد لانا لا نجعل
الاسباب موجبة بذواتها اذ لا ايجاب ولا الزام لا يتصور الا من مفترض الطاعة لكن السبب ما يكون موصلا الى
الحكم وطريقا اليه واضافته اليه لا تمنع من اضافته الى غيره واما قولهم وجوب الفعل بالخطاب بالاجماع فقلنا ان الخطاب
لطلب اداء ما وجب عليه بالسبب السابق بدون اختياره جبرا من الله تعالى بدليل وجوب الصلوة على من نام وقت
الصلوة وعلى المجنون والمغمى عليه اذا لم يزد على يوم وليلة حتى يلزمهم القضاء لان الخطاب موضوع عنهم لفقد
اهلية الخطاب وهو العقل والتمييز وكذا المجنون اذا لم يستغرق شهر رمضان والاغماء والنوم وان استغرقا
لا يمنع وجوب الصوم حتى يجب القضاء وهو يعتمد سبق الوجوب والخطاب موضوع وكذا الزكوة تجب على الصبي عندهم
والخطاب موضوع عنه وقال الفقهاء جميعا بوجوب العشر وصدقة الفطر عليه فعلم ان الوجوب في حقنا مضاف الى الاسباب
شرعه على الخطاب ولهذا يجب الصلوات والصيامات متكررة ولو كان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار فعلم ان التكرار
بسبب موجب للتكرر واذا ثبت هذا فنقول وجوب الايمان بالله تعالى وصفاته واسمائه بايجابه تعالى لكن السبب في الظاهر
حدث العالم تيسيرا للعبد ثم حدث العالم يحصل سببا لوجوبه لانه دل على الصنعة والحدوث وهما يدلان على
الصانع والمحدث واليه اشار عمر رضي الله عنه البعرة تدل على البعير وآثار المسير تدل على المسير فهذا الهيكل العلوي
والمركز السفلي يدلان على الصانع العليم الخبير فكان العالم سببا لوجوب الايمان على من هو اهل له من الانسان والجن
والملك لان الايمان لا يتصور وجوبه على غير اهله اذ الحكم لا يثبت بدون الاهلية ولا وجود لمن هو اهله على ما اجرى الله
سبحانه الا والسبب ملازمه اذ لا تصور للمحدث لن يكون غير محدث في وقت من الاوقات ولهذا قلنا ان ايمان الصبي العاقل
صحيح وان لم يكن مخاطبا بالاداء في الحال لان الايمان مشروع بنفسه لا يحتمل ان يكون غير مشروع وقد تحقق سببه في حقه
ووجد ركنه وهو التصديق والاقرار عن معرفة ممن هو اهله وهو الصبي العاقل الذي يناظر في وحدانية الله تعالى فوجب
القول بصحته واما اهليته فلان الايمان يتحقق عنه تبعا لابويه هذا طريق القاضي ابي زيد ومن تابعه فاما المتقدمون
من مشايخنا قالوا سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى على كل واحد منا فالايمان وجب شكرا لنعمة الوجود وقوة النطق
وكمال العقل والصلوة وجبت شكرا لنعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا لنعمة اقتضاء الشهوات والاستمتاع
بها والزكوة شكرا لنعمة المال والحج شكرا لنعمة البيت فانه تعالى اضافه الى نفسه وجعله مأمن الخلق وحرمته فجعلت
زيارته اداء الشكر هذه النعمة الى هذا الطريق قال صدر الاسلام وصاحب الميزان وكذا وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى
وسبب وجوبها في الظاهر في حقنا الوقت بدليل اضافتها الى الوقت بحرف اللام وبدونها قال تعالى اقم الصلوة لدلوك
الشمس والنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلقها بالوقت لان اللام للتعليل والاختصاص كما يقال تطهر
للصلوة وتأهب للشتاء وقال تعالى اتخذ فلان الضيافة لفلان اي لسببه واما الاضافة بدون اللام فاجماعهم على اضافة
هذه الصلوات الى الاوقات قال صلوة الفجر وصلوة الظهر وصلوة العصر ونحوها والاصل في الاضافة ان يكون باخص

الاوصاف واخص الاوصاف الوجوب لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص فثبت انه سببها
ولهذا لا يجوز اداؤها قبل الوقت ويجوز في الوقت ويتكرر بتكرره وكذا سبب وجوب الزكوة ملك المال الذي هو نصاب
بدليل الاضافة اليه فيقال زكوة السائمة وزكوة مال التجارة ويتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد
ويجوز تعجيله على الحول بدليل بعد وجود النصاب وجواز الاداء لا يكون الا بعد تقرر السبب غير ان الوجوب بصفة
اليسر على ما بينا ولا يتم اليسر الا اذا كان المال ناميا ولا نماء الا بمضي الزمان فاقيم الحول الممكن لاستنماء المال
لاشتماله على الفصول الاربعة مقام النماء وكذا سبب وجوب صوم رمضان ايام شهر رمضان قال تعالى فمن شهد منكم
الشهر فليصمه اتفق المتأخرون على ان سبب وجوب الصوم الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء
بعد دخول الشهر ولا يصح قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب شمس الائمة الى ان السبب مطلق شهود الشهر حتى استوى
فيه الايام والليالي متمسكا بان الشهر اسم لجزء من الزمان يشتمل على الايام والليالي وانما جعله الشرع سببا لاظهار
فضيلة هذا الوقت وهي ثابتة للايام والليالي جميعا والدليل عليه ان من كان مفيقا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان
يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء وكذا المجنون اذا افاق في ليلة من الشهر ثم جن قبل ان
يصبح ثم افاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء وكذا نية اداء الفرض تصح بعد وجود الليلة الاولى فهذا كله دليل على ان
السبب مقدر في حقه بما شهد من الشهر في حال الافاقة وذهب القاضي ابو زيد وفخر الاسلام وابو اليسر الى ان السبب
ايام الشهر دون الليالي اي الجزء الاول الذي لا يتجزى من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم لان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا
لعبادة فذلك بان شرف ذلك الوقت لحق بتلك العبادة والعبادة في الاداء دون الايجاب فانه صنع الله فلم يستقم الوقت
المنافي للاداء شرعا سببا لوجوبه فعلم ان الاسباب هي الايام دون الليالي والجواب عن كلام شمس الائمة ان شرف الليالي باعتبار
شرع الصوم في ايامها لا بذاتها فكان تابعا او شرفها باعتبار انها اوقات لقيام رمضان وكلامنا في شرف يحصل باعتبار
السببية وذلك يحصل بان يكون محلا للاداء مسببه واما عدم سقوطه عن المجنون الذي لم يفق الا في جزء من الليلة فلانه
اهل للوجوب مع الجنون لان الشرع اسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعا للحرج واعتبر الحرج في حق الصوم
باستغراق الجنون جميع الشهر ولم يوجد واما جواز النية في الليل فباعتبار ان الليل جعل تابعا لليوم في حق هذا
الحكم ضرورة تعذر اقتران النية باول اجزاء الصوم لانه وقت نوم وغفلة فاقيمت النية في الليل مقام النية
المقترنة باول الصوم ضرورة ولا ضرورة فيما نحن فيه وكذا سبب وجوب صدقة الفطر رأس يمونه ويلي عليه
اي يقوم بكفايته ويتحمل مؤنته بولايته وحاصله ان الرأس بصفة المؤنة والولاية سبب لوجوب صدقة
الفطر عنها وعند الشافعي السبب هو الوقت بدليل اضافته اليه يقال صدقة الفطر وبدليل تكررها بتكرر الوقت
في رأس واحد ولكنا نقول الاصل في هذا الباب الرأس لا الوقت والصدقة جعلت مؤنة شرعية والمؤنة
لا محالة يتعلق بكونه مالكا رأسه وولايته فكذا الصدقة وكذا رأس عبيده ملحق برأسه بمؤنة الرأس بسبب المالكية
والولاية [illegible] كرأسه كذا في الاسرار فاذا عدمت الولاية في حق المرأة والابن الكبير البالغ المعسر لم تجب الصدقة
على الزوج والاب وان وجدت المؤنة واذا عدمت المؤنة بان كان للصغير مال حتى وجبت نفقته فيه لم
تجب صدقته على الاب ايضا عند ابي حنيفة وابي يوسف وان وجدت الولاية والدليل عليه قوله عليه السلام ادوا عمن
تمونون وقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد وبيان ذلك ان كلمة عن لانتزاع الشيء عن الشيء وتعديه منه فيدل على
احد الوجهين بالاستقراء اما ان يكون ما دخل عليه عن سببا فينتزع الحكم عنه كما يقال ادى الزكوة عن ماله اي
بسببه ويقال سمن عن الاكل وشرب اي بسببهما فيكون معناه ادوا الصدقة الواجبة الناشئة عن هذا او محلا يجب
الحق عليه فيؤدى عنه كالدية تجب على العاقلة ثم يتحمل العاقل عنه وهذا لا يجوز لاستحالة الوجوب على العبد لانه ليس

بمالك الشيء فاستحال تكليفه بالشيء في وسعه والكافر لانها قربة وهو ليس من اهلها والفقير لانه ليس على الغني خراج
فتعين ان المراد انتزاع الحكم عن سببه وان ما دخل عليه عن سبب ولو كان الوقت سببا لما تضاعف بتعدد
الرأس في الوقت فدل ان الرأس سبب والوقت شرط واما الجواب عن قوله انها اضيفت الى الوقت قلنا انما اضيفت
اليه مجازا باعتبار انه زمان الوجوب فان الشيء يضاف الى الشيء بادنى ملابسة فاما تضاعف الوجوب بتضاعف
الرأس فامر حقيقي لا يقبل الاستعارة لانها من اوصاف اللفظ وهذا ليس بلفظ فالتضاعف بمنزلة المحكم في كونه
دليلا على السببية لان الحكم تحتمل ان يتكرر بتكرر الشرط واما تكرر الواجب عند تكرر الوقت فليس بتكرر الوقت بل
باعتبار تكرر الحاجة اذ المؤنة ابدا يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة فالشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فاذا
جاء يوم الفطر يحدث الحاجة فيتجدد الوجوب لاجله لا للوقت كتجدد الزكوة باعتبار وصف النماء عند حولان
الحول فيجعل الرأس كالمتجدد باعتبار وصف المؤنة كما في المال وكذا سبب وجوب الحج البيت لانه يضاف اليه قال
تعالى ولله على الناس حج البيت والاضافة دليل السببية على ما سنبينه والوقت شرط الاداء وليس بسبب
بدليل انه لا يتسبب اليه ولا يتكرر بتكرره وكذا سبب وجوب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج وسبب وجوب
الخراج الارض النامية بالنماء التقديري وعند الشافعي سبب وجوب العشر الخارج والارض سبب وجوب الخراج
حتى انهما يجتمعان في ارض واحدة لان العشر يتعلق بالخارج ويتكرر بتكرره ولهذا لا يجوز تعجيله ولو كانت الارض
هو السبب لجاز تعجيله كالخراج قلنا ان العشر ينسب الى الارض يقال عشر الاراضي والارض توصف
يقال ارض عشرية والشيء يضاف الى سببه في الاصل ويوصف السبب بحكمه ولان العشر مؤنة الارض اي
سبب بقائها لان العشر يصرف الى الفقراء والمقاتلة اذا كانوا فقراء والنصرة بالضعفاء كما قال عليه السلام انكم
تنصرون بضعفائكم والمقاتلة لان الكفار لا يستولون بسببهم علينا فتبقى الاراضي في ايدي ملاكها المسلمين
والاخرج فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها معنى فبهذا هو معنى المؤنة في العشر وفيه معنى العبادة
لانه يصرف الى الفقراء ولان الواجب جزء من النماء قليل من كثير كالزكوة يتعلق بالمال النامي بهذه الصفة فاشتمل
على معنى العبادة والمؤنة ولكن معنى المؤنة فيه اصل باعتبار الارض وهو الاصل ومعنى العبادة تبع باعتبار
الوصف وهو النماء واما الجواب عن قوله يتكرر الواجب بتكرر الخارج قلنا تكرار الواجب عند تكرار الخراج باعتبار
تجدد الارض به تقديرا الا باعتبار ان الخارج كما قلنا في النصاب الواحد يتكرر الوجوب بتكرار الحول وعن قوله لم يجز
التعجيل قلنا لم يجز تعجيله قبل الخارج لان الخارج لما جعل بمعنى السبب لوصف العبادة في العشر كان التعجيل
قبله مفوتا لمعنى العبادة ومبطلا له لاستحالة حصول المسبب قبل السبب ويصير مؤنة محضة وهو ليس
كذلك وهذا يعرف له فلا يجوز تعجيله ويصح تعجيله قبل الخارج كتعجيل الزكوة في الابل الحوامل والعوامل قبل
الاسامة بخلاف الخراج فان تعجيله يجوز لان النماء معتبر فيه تقديرا لا تحقيقا والواجب غير الخارج فصار مؤنة
باعتبار الاصل وهو الارض وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة وذلك لان الاشتغال بالزراعة
عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فيصلح سببا للذلة التي هي نوع عقوبة لان عمارة الارض من صنيع الكفار
وقد ذمهم الله تعالى فذلك في قوله واثاروا الارض وعمروها اكثر مما عمروها وقال عليه السلام اذا تبايعتم بالعين واتبعتم
اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم وراى رسول الله شيئا من آلات الزراعة في بيت فقال ما دخل هذا بيت
قوم الا ذلوا ولهذا كان اصل الخراج على الكافر ولهذا لا يبتدأ على المسلم وجاز البقاء عليه باعتبار معنى
المؤنة ولهذا لا يجتمع العشر والخراج في ارض واحدة لان كل واحد مؤنة وسببهما الارض النامية وسبب واحد
لا يجب حكمان مختلفان قال عليه السلام لا يجتمع في ارض مسلم عشر وخراج **قوله** والصلوة اي سبب وجوب الطهارة

الصلوة واختلفوا في سبب وجوب الوضوء فقيل سببه الحدث لقوله عليه السلام لا وضوء الا من حدث وحرف من في
مثل هذا الموضع يدل على السببية كما قلنا في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون ولانه يتكرر بتكرر الحدث ولا يتكرر بتكرر
الصلوة ولا معنى لقول من يقول انه لا يجتمع مع الوضوء فكيف يجعل سببا له لانا انما جعلناه سببا لوجوبه لا لحصوله
ولا شك انه لا يجتمع مع وجوبه والصحيح ان سبب وجوب الوضوء الصلوة اعني وجوبها وارادتها لانه يضاف الى الصلوة
شرعا وعرفا يقال طهارة الصلوة ويجب بوجوب الصلوة ويسقط بسقوطها ولا شك ان وجوب الوضوء يتكرر بتكرر الحدث
بل يتكرر بتكرر الصلوة الا ان الحدث شرط وجوبه كالاستطاعة في الحج لان الغرض منه تحصيل صفة الطهارة لاجل
الصلوة فاذا كانت هذه الصفة حاصلة لا يؤثر السبب في ايجابه كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة
الثوب اذا كانت حاصلة لا يجب تحصيلها وان وجد السبب وكذا هنا **قوله** ويتعلق بقاء المقدور اي سبب
شرعية المعاملات تعلق بقاء المقدور بتعاطيها اي بمباشرتها بيان ذلك ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه
الى قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون ببقاء النفس وبقاء الجنس بالتناسل وذلك باتيان الذكور الاناث في مواضع
الحرث وشرع له طريقا يتأدى به ما قدره الله تعالى من غير ان يتصل به فساد وضياع وهو طريق الازدواج بلا
شركة في المرأة لان في التغالب فسادا وفي الشركة ضياعا فان الابن حتى اشتبه يتعذر ايجاب المؤنة عليه
وليس للآدمي فوق كسب الكفايات في اصل الجبلة وكذا لا طريق لبقاء النفس الى اجله من غير اصابة المال
بعضهم من بعض وما يحتاج كل نفس لكفايتها لا يكون حاصلا في يدها وانما يتمكن من تحصيله بالمال فشرع الكتاب سبب
المال وهو التجارة عن تراض لما في التغالب من الفساد والله لا يحب الفساد **قوله** للامان هذا متعلق بقوله
من العالم وقوله والصلوة متعلق بقوله والوقت وقوله والزكوة متعلق بقوله وملك المال وقوله والصوم متعلق
بقوله وايام شهر رمضان وقوله وصدقة الفطر متعلق بقوله والرأس الذي يمونه ويلي عليه وقوله والحج متعلق بقوله
والصلوة وقوله والمعاملات متعلق بقوله ويتعلق بها المقدور **قوله** واسباب العقوبات تنالي اعلم ان سبب
العقوبات والحدود والكفارات ما يضاف اليه كالقتل عمدا للقصاص والرأس للجزية لانها عقوبة وجبت على
الكفر ولهذا يضاف اليه يقال خراج الرأس او جزية الرأس وتتضاعف بتعدد الرأس وتكرر بتكرر الحول
كتكرر الزكوة والزنا للرجم او للجلد والسرقة للقطع وشرب الخمر والقذف للحد فانها شرعت جزاء على الجنايات
فكانت الجنايات هي المؤثرة في ايجابها فكانت اسبابا لها وسبب وجوب الكفارات التي هي دائرة بين العبادة
والعقوبة ما اضيفت اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة مثل الفطر العمد في رمضان والقتل الخطاء
وقتل الصيد في حالة الاحرام واليمين المنعقدة المقتضية بالحنث وانما قلنا ان الكفارات دائرة بين
العبادة والعقوبة لانها تتأدى بما هو عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة ولهذا كانت النية فيها شرطا
وتفوض اداؤها الى من وجبت عليه لتؤديها باختياره ولكنها لم تجب الا اجزية على افعال توجد من العبد فيها معنى
الحظر كالحدود ولم يجب ابتداؤه على وجه التعظيم كسائر العبادات فكان فيها معنى العقوبة اذ العقوبة هي التي
تجب جزاء على ارتكاب المحظور الذي يستحق المأثم به واذا كانت كذلك وجب ان يكون اسبابها مشتملا على صفة الحظر
والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر لان الاثر ابدا يكون
على وفق المؤثر ولذلك لا يصلح المحظور المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سببا لها ثم الافطار العمد مباح من حيث انه
يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة ولا يلزم عليه الافطار بالزنا
والشرب لان الزنا وشرب الخمر ليسا بسببين لها بدليل انه لو كان ناسيا لصومه لا تجب الكفارة وانما الموجب
للكفارة الفطر والفطر من حيث انه يلاقي فعل نفسه يمكنت فيه جهة الاباحة ولا تفاوت في تحقق هذه الجهة

بين لن يكون الا وطار بالزنا او شرب الخمر او وقاع الاهل وشرب الماء ولم يعتبر هذه الشبهة في سقوط الحد لان الشبهة
الداير في الى نوره حلالي الزنا وشرب الخمر وهي ليست بهذه المثابة كذا قيل وفي كره الاسرار اذا زنى في رمضان فذلك
الزنا حرام في نفسه لا لحق الصوم وحرام لغيره وهو الصوم فوجب بسبب كونه حراما في نفسه الحد وبسبب المعنى الاخر
الكفارة لانه لما صار حراما لغيره بالنسبة الى الصوم لا بد من ان ياخذ شبها بالمباح بهذه النسبة من حيث ان الغير لو
لم يكن لما كانت هذه الحرمة ثابتة والكفارة متعلقة بهذه الحرمة وكذلك القتل الخطاء دائر بين الحظر والاباحة
ايضا لانه من حيث الصورة رمي الى الصيد او الى كافر وهو مباح وباعتبار ترك التثبت او باعتبار المحل هو محظور لانه
اصاب ادميا معصوما فيصلح سببا للكفارة وكذلك الاصطياد مباح في الاصل وباعتبار الاحرام حرام فيكون
مترددا بين الحظر والاباحة وكذا اليمين في اليمين المعقودة الحظر والاباحة من وجهين احدهما انها تعظيم الله
وذلك مندوب ولهذا شرعت في بيعة نصرة الحق فانهم كانوا يحلفون في البيعة مع النبي عليه السلام وهي ايضا
منهي عنها لقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي بذلة في كل حق وباطل والثاني ان اليمين الصادقة عقد مشروع
يحلف بها في الخصومات ويلزمنا شرعا فكانت مباحة الا انها باحتمال معنى الحظر باعتبار الحنث فكانت داير بين الحظر
والاباحة وعلى هذا يخرج سائر الكفارات **قوله** وانما يعرف السبب الى اخره اعلم ان السببية انما تعرف باضافة
الحكم لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف وحادثا به كقولك كسب فلان اي
حدث بفعله واختياره وذلك لان الاضافة لما كانت موضوعة للتمييز كان الاصل فيها الاضافة الى اخص الاشياء
لتحصيل التمييز الكامل واخص الاشياء بالحكم سببه لانه ثابت به فكانت الاضافة اليه اصلا فاما
الشرط فانما يضاف اليه لان الحكم يوجد عنده فشابه العلة التي يوجد الحكم عندها فكانت الاضافة اليه
مجازا والمعتبر هو الحقيقة وبيان ذلك ان الاختصاص يحصل بالتعلق وتعلق الحكم بالسبب اقوى
من تعلقه بالشرط والظرف لان اتصاله بالسبب اتصال الثبوت والوجود واتصاله بالشرط والظرف اتصال
المجاورة ولا شك ان ذلك الاتصال لمقابلة اتصال الثبوت في حكم العدم فكان اتصاله بالسبب تعلقه به
حقيقة واتصاله بالشرط مجازا فانصرفت الاضافة الى هذا النوع من الاتصال والاختصاص لانه حقيقة
او لان الاصل في شيء الكمال **قوله** كصدقة الفطر وحجة الاسلام هذا نظير الاضافة الى الشرط لما مر ان سبب الاول
الراس وسبب الثاني البيت والفطر والاسلام شرطا الوجوب والله اعلم بالصواب تمت اقسام الكتاب

باب بيان اقسام السنة

انما اختار لفظ السنة دون الخبر
لان لفظ السنة يطلق على قول الرسول وفعله وعلى طريقة الصحابة وقد الحق بآخر هذا القسم افعال النبي واقوال الصحابة فلذلك
اختار لفظ السنة دون الخبر **قوله** الاقسام التي سبق ذكرها اي الاقسام المذكورة في الكتاب من الخاص الى المقتضى ثابتة
في السنة اعني بها قول الرسول لان قوله عليه السلام حجة كالكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه الفصاحة والبلاغة
فيجري فيه هذه الاقسام ايضا كما في الكتاب لان السنة فرع الكتاب في الحجة اذ هي صارت حجة بالكتاب وتفارقه
في طرق الاتصال الينا فان الكتاب ليس له الا طريق واحد وهو التواتر وللسنة طرق مختلفة كما يشتمل
عليها فكان هذا الباب لبيان ما يختص بها وهو الطرق المختلفة وما يتصل بالسنة ويختص بها وذلك
اربعة اقسام بالاستقراء الاول في كيفية الاتصال والثاني في الانقطاع والثالث في بيان محل الخبر
الذي جعل الخبر حجة فيه والرابع في بيان نفس الخبر ولما كان هذا القسم كلاما في الاخبار لا بد من بيان
حقيقة الخبر فنقول الخبر يطلق على نوع مخصوص من الاقوال وعلى الاشارات الحالية والدلالات المعنوية
كما يقال اخبرتني عيناك ولكنه حقيقة في الاول لتبادر الفهم اليه عند الاطلاق واختلف في تحديده فقيل لا حد

لا حد لانه ضروري التصور اذ كل واحد يعلم ضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويفرق بينه وبين الموضع الذي
يحسن فيه الامر ولولا ان هذه الحقائق متصورة ضرورة لما كان كذلك ورد بان العلم الضروري بالتفرقة يتعلق
بمعرفتها اما قبل ذلك فغير مسلم وقيل هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب وقيل يدخله الصدق او الكذب
وقيل يحتمل الصدق والكذب ورد بخبر الله تعالى ورسوله فانه لا يدخلهما الكذب ولا يحتملانه ويختار البعض
هو ما تركب من امرين حكم فيه بنسبة احدهما الى الاخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها فيد يحسن
السكوت عليها ليخرج المركبات التقييدية وقيد بالنسبة الخارجية ليخرج الامر ونحوه اذ المراد بالخارجية
ان يكون لتلك النسبة امر خارجي بحيث يحكم بصدقها ان طابقته وبكذبها ان خالفته وليس للامر ونحوه
كذلك **قوله** القسم الاول الى اخره وهو كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه السلام على ثلاث مراتب اتصال
كامل بلا شبهة واتصال فيه ضرب شبهة صورة واتصال فيه شبهة صورة ومعنى اما الاول فالتواتر والتواتر
لغة تتابع امور واحد بعد واحد يقال تواترت الكتب اي جاءت بعضها في اثر بعض وترا وترا من غير ان
ينقطع ومنه قولهم جاؤوا تترى اي متتابعين واحدا بعد واحد والمتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه
وقيد بنفسه ليخرج الخبر الذي عرف صدق القائلين فيه بالقرائن الزائدة كخبر جماعة وافق دليل العقل
او دل قول الصادق على صدقهم ثم اتفقوا على ان من شرطه تكثر المخبرين كثرة تمنع صدور الكذب منهم على
سبيل الاتفاق والمواضعة وهو معنى قوله لا يتوهم تواطؤهم اي توافقهم على الكذب وان يكونوا عالمين
بما اخبروا علما يستند الى الحس لا الى غيره كدليل العقل فان اهل المصر لو اخبروا عن حدث العالم لا يحصل العلم
بخبرهم وان يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستوين في الكثرة والاستناد الى الحس وهذا معنى
قول الشيخ ويكون اوله كاخره واوسطه كطرفيه واختلفوا في اقل عدد يحصل العلم معه فقيل هو خمسة
لان ما دونها بينة شرعية وقيل اثنا عشر بعدد نقباء بني اسرائيل لحصول العلم بقولهم وقيل اربعون
بقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين فلو لم يفد قولهم العلم لم
يكن حسبا لاحتياجه الى من يتواتر به امره وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين
رجلا ولا يخفى ان هذه تحكمات وان ما تمسكوا ليس لشبهة فضلا عن حجة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها
المطلوب مضطربة اذ ما من عدد يفرض به حصول العلم لقوم الا ويمكن ان لا يحصل العلم به لاخرين
وللاولين في واقعة اخرى فلو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف بل الصحيح انه غير
منحصر في عدد مخصوص وضابطه ما حصل العلم عنده فبحصول العلم الضروري يستدل على ان العدد الذي هو
كامل عند الله تعالى قد توافقوا على الاخبار والدليل على انه غير منحصر انا نقطع بحصول العلم بخبر
المتواتر من غير علم بعدد مخصوص اصلا ثم لفظ المتن يشير الى شروط بعضها متفق عليه وبعضها مختلف
فيه فقوله لا يتوهم تواطؤهم وقوله ويدوم هذا الحد يشير كل واحد الى شرط متفق عليه كما ذكرنا وقوله
لا يحصى عددهم يشير الى اشتراط خروج عدد المخبرين عن الاحصاء وهو مذهب قوم لامكان التواطؤ
اذا كانوا محصورين وعند الجمهور ليس بشرط فان الحجيج واهل الجامع لو اخبروا بواقعة صدتهم
عن الحج او الصلوة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين ويمكن ان الشيخ انما اشار الى هذا لانه اقطع للاحتمال
واظهر في الالزام على الخصم لا لانه شرط حقيقة لما ذكرنا كنقل القران اي نظير المتواتر مثل نقل القران والصلوات
الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوات ونحو ذلك **قوله** وانه يوجب علم اليقين اي خبر المتواتر
يوجب علم اليقين كالعيان وهو مذهب جمهور العقلاء وذهبت السمنية وهم قوم من عبدة الاوثان

والبراهمة وهم قوم من منكري الرسالة بارض هند الى ان الخبر لا يكون حجة اصلا ولا يحصل العلم به بل يوجب ظنا
وذهب قوم من المعتزلة وابو عبد الله الثلجي من الفقهاء الى انه يوجب علم طمانينة لا علم يقين يريدون به
ان جانب الصدق يترجح بحيث تطمئن اليه القلوب فوق ما يطمئن بالظن ولكن لا ينتفي عنه توهم الكذب
والغلط وهذا القول باطل لانه يؤدي الى الكفر فان الانبياء ومعجزاتهم لا تثبت خصوصا في زماننا الا بالنقل
ثم لا يثبت العلم بنبوتهم وهذا كفر محض ثم الجمهور اختلفوا فذهب عامتهم الى انه يوجب علما ضروريا وذهب بعض المعتزلة
وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي الى انه يوجب علما استدلاليا احتج من انكر حصول العلم به يقينا بان
المتواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد محتمل للكذب حالة الانفراد وبانضمام المحتمل الى المحتمل لا يزداد
الاحتمال اذ لو انقطع الاحتمال حالة الاجتماع انقلب الجائز ممتنعا وهو محال ولانه لاجتماع يحتمل التواطؤ على
الكذب كاخبار المجوس عن زرادشت اللعين واخبار اليهود عن صلب عيسى عليه السلام واحتج الجمهور بان المتواتر
بوصفه يوجب علم اليقين كالحس فان العلم بالملوك الماضية والبلدان النائية الحاصل بالمتواتر مثل العلم الحاصل
بالحس وانكاره مكابرة ونبوع من المعقول وهو ان المتواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لانه اما ان يقع
اتفاقا او للتدين او للمواضعة منهم عليه او لداع دعا اليه والاول فاسد لان صدور الكذب اتفاقا من جماعة كثيرة
مع اختلاف اماكنهم لا يتصور عادة وكذا الثاني لان اجتماعهم على الكذب تدينا مع كون العقل صارفا عنه وداعيا
الى الصدق وعدم دعوة الهوى والطبع اليه لعدم اللذة والراحة في نفس الكذب امر غير متصور عادة
وكذا الثالث لان كثرتهم واختلاف هممهم مانع عن المواضعة عادة وكذا الرابع لان الداعي اما الرغبة او الرهبة
وهذا الداعي لا يتصور شموله في الجماعة العظيمة واذا لم يجز ان يكون كذبا تعين كونه صدقا اذ لا واسطة بينهما
كذا في الميزان وذكر الامام فخر الدين الرازي ان فتح باب الاستدلال في هذه المسألة يفضي الى تطويل الكلام ويزداد
بذلك اشكالات واعتراضات لا يتم المقصود الا بالجواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد تدقيقات عظيمة
ومن البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد عليه السلام اظهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة في هذه المسألة
والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر عرجان فتبين ان حصول العلم به ضروري والتشكيك في الضروريات
باطل واحتج من قال بانه يوجب علما استدلاليا بان الاستدلال ليس الا ترتب مقدمات صادقة وهو موجود
فيه لان العلم به لا يحصل الا بعد ان يعلم ان المخبر عنه امر محسوس وان المخبرين جماعة لا يحتمل لهم على
التواطؤ على الكذب وان يعلم ان ما كان كذلك لا يكون كذبا فيلزم منه الصدق ولانه لو كان ضروريا لما اختلفوا
فيه وحيث اختلفوا فيه علم انه مكتسب واحتجت العامة بانه لو كان استدلاليا لاختص بمن كان
من اهل الاستدلال والحال انه لا يختص فان كل احد يعلم في صغره اباه وامه بالخبر كما يعلمهما بعد البلوغ مع
انه لا يعرف الاستدلال اصلا وكذا العلم بالملوك الماضية والبلدان القاصية يحصل من غير استدلال من جهة
العالم وهو حد الضروري ثم من خالف فيه انما خالف لخبط في عقله او عناد ولو تركنا ما علمنا ضرورة بخلاف
لزمنا ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية وقولهم لا بد فيه من ترتب المقدمات قلنا لا
يلزم من ترتيبها كون القضية الحاصلة بها نظرية لان صورة الترتيب ممكنة في كل ضرورية كما في اظهر الضروريات
كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون لانه يقال الكون وهو الوجود واللاكون وهو العدم متقابلان
فيمتنع اتصاف الشيء الواحد بهما فالشيء اما ان يكون واما ان لا يكون ومع ذلك لان امكان صورة الترتيب لا يكفي في
كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب وانها الواسطة المقتضية
اليه واما اخبار زرادشت اللعين فتخييل كما روى انه ادخل قوائم الفرس في بطنه قياما ... وانه

فعل ذلك في خاصة الملك وهو كانوا شيئا وصنعا لقومه دون كبارهم ولا في الاسواق ومجامع الناس وذلك ان الوضع
والاختراع الا ان ذلك الملك لما راى شهامته تابعه على التزوير وكان العلم به لغفلة المتامل لا لصحة الدليل
وكذا اخبار اليهود مرجعها الى الاحاد فانهم كانوا سبعة نفر دخلوا عليه واما المصلوب فانه ينظر من بعيد ولا يتامل
فيه عادة لان الطبع تنفر عنه مع ان الهيئة به تتغير ايضا فيتمكن فيه الاشتباه فعرفنا ان التواتر لم يتحقق في
صلبه ولئن سلمنا ان التواتر قد وجد في قتل رجل وصلبه ولكن ذلك الرجل لم يكن عيسى وانما كان مشبها به كما بين
الله تعالى ولكن شبه لهم وذلك جائز استدراجا ومكرا على قوم متعنتين حكم الله تعالى بانهم لا يؤمنون فكان
يحتمل ان الرواة اصل تعنت وعداوة فوقع دليلا لاختراع فلم يثبت المتواتر عنده **قوله** او يكون
انتقالا فانه شبهه الى اخره المشهور اسم لخبر كان من الاحاد في الاصل اي في القرن الاول وهو قرن الصحابة
ثم انتشر في القرن الثاني حتى رواه جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب وهو ما تلقته العلماء بالقبول والاعتبار
للاشتهار في القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعدهم فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون
ولا تسمى مشهورة ولما كان المشهور من الاحاد في الاصل كان في الاتصال ضرب شبهة صورة ولما تلقته
الامة بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كانوا بمنزلة المتواتر واما حكمه فقد اختلف فيه فقال بعض
اصحاب الشافعي انه لا يفيد الا الظن كخبر الواحد وقال الجصاص وجماعة من اصحابنا انه يثبت به علم
اليقين كالمتواتر لكن بطريق الاستدلال لا بالضرورة واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي وقال عيسى بن
ابان من اصحابنا انه يوجب علم طمانينة لا علم يقين فكان دون المتواتر وفوق الواحد حتى جازت الزيادة
على كتاب الله تعالى التي هي تعدل النسخ وان لم يجز النسخ به مطلقا وهو اختيار القاضي ابي زيد وشمس
الائمة وفخر الاسلام وعامة المتاخرين قال ابو اليسر وحاصل الاختلاف راجع الى الاكفار فعند الفريق الاول
يكفر جاحده وعند الفريق الثاني لا يكفر ونص شمس الائمة انه لا يكفر جاحده بالاتفاق واليه اشير في
الميزان ايضا فعلى هذا لا يظهر اثر الاختلاف في الاحكام وجه قول الفريق الاول ان التابعين
لما اجمعوا على قبوله ثبت صدقه لانه لا يتوهم اجتماعهم على القبول الا بتعين جانب الصدق في الرواة
ولهذا سمينا العلم الثابت به استدلاليا الا انه لا يكفر جاحده لان انكاره لا يؤدي الى تكذيب الرسول
عليه السلام لانه لم يسمع من الرسول عدد لا يتصور اتفاقهم على الكذب وانما يؤدي الى تخطئة العلماء في
القبول واتهامهم لعدم التامل في كونه عن الرسول عليه السلام وتخطيئتهم ليست بكفر بل هي بدعة
وضلال بخلاف المتواتر فان انكاره يؤدي الى تكذيبه عليه السلام لانه كالمسموع منه وجه قول الفريق
الاخر ان الرواة في الاصل لم يبلغوا حد التواتر فيتمكن فيه شبهة لا محالة ولهذا لم يكفر جاحده ولا يمكن اعتبار
هذه الشبهة في سقوط العمل به لان الشبهة الثابتة في خبر الواحد والقياس التي هي فوق هذه الشبهة
لا تؤثر في اسقاط العمل فهذه اولى فيجب اعتبارها في حق العلم فلا يثبت به اليقين ولكن يثبت علم طمانينة
تقرب فوق الظن الذي يحصل بخبر الواحد ولهذا يجوز الزيادة به على الكتاب مثل زيادة الرجم في حق المحصن
بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة وبرجمه عليه السلام ماعزا والمسح على الخفين
بحديث المغيرة وغيره والتتابع في صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات على قوله
الزانية والزاني فاجلدوا وقوله تعالى وارجلكم وقوله عز اسمه فصيام ثلثة ايام فان هذه النصوص مطلقة
وليس ما ذكرنا من قبيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون المخصص مثل المخصوص منه في القوة وان
يكون متصلا لا متراخيا ولم يوجد الشرطان جميعا **قوله** او يكون ايضا لا فيه شبهة صورة ومعنى كخبر الواحد

اما صورة فلان اتصاله بالرسول لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة ما تلقته بالقبول وهو كل اي خبر الواحد كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا ولا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المتواتر والمشهور وقوله او الاثنان اشارة الى رد قول من فرق بين الواحد والاثنين مثل الجبائي من المعتزلة فقبل خبر الاثنين دون الواحد متمسكا بان امر الدين لما كان اهم من المعاملات كان اولى باشتراط العدد والى رد قول من اشترط عدد الاربعة متمسكا بان امر الدين لما كان اهم يعتبر فيه اقصى عدد اعتبره الشرع في الشهادة وهو الاربع الا انا نقول لما لم يوجب زيادة علم لم يكن بابنا بالاول لم يكن في اشتراطه فائدة واشتراطه في المعاملات على خلاف القياس قوله وانه يوجب العمل اي خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين والطمانينة بل يوجب الظن وهو مذهب جملة الفقهاء واكثر اهل العلم ومن الناس من انكر جواز العمل به عقلا في امور الدين مثل الجبائي وجماعة من المتكلمين متمسكين بان صاحب الشرع قادر على اثبات ما شرع باثبات ما وضح فاي ضرورة له في التجاوز عن الدليل القطعي الى ما لا يفيد الا الظن بخلاف المعاملات فان فيها ضرورة فاما نبي عن اظهار كل حق بطريق لا شبهة فيه فلهذا قبل خبر الواحد فيها ومنهم من منعه سمعا مثل القاساني والرافضة متمسكين بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يوجب اتباعه في العمل وذهب اكثر اصحاب الحديث الى ان الاخبار التي حكم اهل الصنعة بصحتها توجب علم اليقين لانه لو لم تفد العلم لما جاز اتباعه لنهيه تعالى عن اتباع الظن بقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وقد انعقد الاجماع على وجوب الاتباع فيلزم افادة العلم لا محالة وهذا معنى قول الشيخ وقيل لا عمل الا عن علم بالنص فلا يوجب العمل او يوجب العلم لانتفاء اللازم او لثبوت الملزوم اللازم هو العلم والملزوم هو العمل وقوله لانتفاء اللازم راجع الى قوله لا عمل الا عن علم يعني اذا انتفى اللازم وهو العلم ينتفي الملزوم وهو العمل وقوله لثبوت الملزوم راجع الى قوله او يوجب العلم يعني لما ثبت الملزوم وهو العمل باجماع الصحابة ثبت اللازم وهو العلم لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم تمسكت العامة بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فكان هذا امرا بالبيان لكل واحد ونهيا عن الكتمان لما مر ان الجمع المضاف الى الجماعة وهذا لان كل واحد انما يخاطب بما في وسعه وليس في وسع كل واحد منهم جمعهم حالة البيان ذاهبين الى كل احد من الخلق شرقا وغربا للبيان فتعين ان الواجب على كل واحد منهم البيان ضرورة ولما فرض البيان على كل واحد دل ان السامع مامور بالقبول منه والعمل به اذ امر الشرع لا يخلو عن فائدة ولا فائدة سوى هذا وقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة الاية اوجب الله على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم والثلاثة فرقة والطائفة منها اما واحد او اثنان فهذا يوجب العمل بخبر الواحد والاثنين ههنا واذا وجب ههنا وجب مطلقا اذ لا قائل بالفرق ولان المفسرين اختلفوا في تفسير الطائفة فقال محمد بن كعب هو اسم للواحد وقال عطاء للاثنين وقال الزهري لثلاثة وقال الحسن لعشرة ولم يقل احد بالزيادة على العشرة والخبر وان رواه عشرة لا يخرج عن حيز الاحاد لبقاء توهم الكذب فعلم ان قول الطائفة موجب للعمل [illegible] الدعوة واما السنة فقبول رسول الله هدية سلمان وبريرة في الهدية والصدقة والملوك يهدون اليه على ايدي الرسل وكان يقبل قولهم والظاهر ان الاهداء منهم لم يكن على ايدي قوم خرجوا عن حد الاحاد وقد اشتهر بطريق التواتر انه بعث الاحاد الى الافاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام فبعث معاذا الى اليمن ودحية بكتابه الى قيصر بالروم وحذافة السهمي بكتابه الى كسرى وعمرو بن امية الى النجاشي وحاطب

بن ابي بلتعة الى المقوقس صاحب الاسكندرية وولى على الصدقات عمر وقيس بن عاصم وعمرو بن العاص وعمرو بن حزم وعبد الرحمن بن عوف واسامة بن زيد وابا عبيدة الجراح وغيرهم ممن يطول ذكرهم وانما بعث هؤلاء ليدعوا الى دينه وليقيم الحجة ولم يذكر في موضع ما انه بعث في وجه واحد عددا بلغوا حد التواتر ولو احتاج في كل رسول الى انفاذ عدد التواتر معه لم يف بذلك جميع الصحابة ولخلت دار هجرته عن الصحابة وتمكن منه اعداؤه وذلك وهم باطل قطعا فتبين بهذا ان خبر الواحد موجب للعمل مثل المتواتر وهذا دليل قطعي لا يبقى معه عذر في المخالفة كذا ذكره الغزالي وصاحب القواطع واما الاجماع فهو ان الصحابة عملوا بالاحاد وحاجوا بها في وقائع خارجة عن الحصر من غير نكير منكر وكان ذلك منهم اجماعا على قبولها وصحة الاحتجاج بها فمنها ما اشتهر من عمل علي برواية المقداد في حكم المذي ومنها ما تواتر يوم السقيفة لما احتج ابو بكر على الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش قبلوه من غير انكار وعلى هذا جرت سنة التابعين كعلي بن الحسين ومحمد بن علي وسعيد بن جبير ونافع بن جبير وطاوس وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين وفقهاء الكوفة وفقهاء البصرة وتابعيهم وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء من غير انكار عليهم من احد في عصر وكذا الاجماع منعقد على قبول خبر الواحد في المعاملات مع انه قد يترتب على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق الله تعالى كما في الاخبار بطهارة الماء ونجاسته والاخبار بان النبي او هذه الجارية اهداها الي فلان واجمعوا على قول المفتي للمستفتي مع انه قد يجيب بما بلغه من الرسول بطريق الاحاد فاذا جاز القبول فيما ذكرنا من امور الدين والدنيا جاز في سائر المواضع وما ذكروا من الفرق بين المعاملات واخبار الدين ليس بصحيح لان الضرورة متحققة في الاخبار كتحققها في المعاملات لان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتعطلت في الاحكام واما الجواب عن تمسكهم بالاية فنقول لا نسلم ان المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد عن اتباعه فيما هو المطلوب منه علم اليقين من اصول الدين او فروعه وقيل المراد منع الشاهد عن جزم الشهادة الا بما يتحقق على انا ما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا الدليل القاطع الذي يوجب العمل بخبر الواحد من الاية والسنة المتواترة والاجماع وما حكي عن بعض المحدثين انه يوجب العلم لعلهم ارادوا انه يفيد العلم بوجوب العمل اذ العمل بخبر الواحد معلوم الوجوب بدليل قاطع اوجبه او سموا الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن وانما هو الظن قوله والراوي ان عرف بالفقه اعلم ان الراوي نوعان معروف ومجهول فالمعروف نوعان من عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة الثلث اعني ابن مسعود وابن عباس وابن عمر رضي الله عنه وزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري وعائشة وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر كان حديثهم حجة سواء كان موافقا للقياس او مخالفا وترك القياس به وقال مالك القياس مقدم على خبر الواحد لان القياس حجة باجماع الصحابة والاجماع اقوى من خبر الواحد فكذا ما يكون ثابتا به وايضا قد اشتهر من الصحابة الاخذ بالقياس ورد خبر الواحد فان ابن عباس لما سمع ابا هريرة يروي من حمل جنازة فليتوضا قال اتلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ورد عمر رضي الله عنه حديث فاطمة بنت قيس بالقياس ولان القياس اثبت من خبر الواحد لجواز السهو والكذب على الراوي ولا يوجد ذلك في القياس ولان القياس لا يحتمل التخصيص والخبر يحتمله فكان عن المحتمل اولى ولنا ان الخبر يقين باصله لانه قول الرسول عليه السلام ولا احتمال للخطا فيه وانما الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعا بمنزلة المسموع منه عليه السلام والقياس محتمل باصله اذ كل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل ان لا يكون فكان الاحتمال الثابت في الاصل اقوى فكان الاخذ بما هو اضعف احتمالا اولى ولان الصحابة باجمعهم كانوا يتركون احكامهم

بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد فان ابا بكر رضي الله عنه نقض حكما حكم برايه لحديث سمعه من بلال وترك عمر رضي الله عنه
في الجنين وفي دية الاصابع حتى قال لولا هذا لقضينا فيه براينا وعمل بسنة رسول الله بحديث الغرة في الجنين وان كان مخالفا
للقياس لان القياس فيه ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا لا يجب شي وترك ابن عمر رايه في المزارعة
بالحديث الذي سمعه من رافع بن خديج نهيه عليه السلام عن المخابرة واما ما تمسك الخصم من رد الصحابة الخبر
بالقياس فليس كذلك بل رده لعلمهم بفقه الراوي او لمعارضة عارضه مما ذكرنا واما قوله بان القياس حجة بالاجماع
وفي اتصال خبر الواحد شبهة فساقط لان خبر الواحد حجة ايضا بالاجماع والشبهة في القياس اكثر منها في خبر
الواحد فكيف يكون اقوى منه واما قوله لاحتمال السهو والكذب في الخبر معارض باحتمال كون الحكم غير متعلق بالوصف
في القياس واما قوله الخبر يحتمل التخصيص والقياس لا قلنا الكلام في خبر الواحد يخالف القياس
وفي هذه الصورة لا احتمال والثاني من عرف بالعدالة والضبط ولم يعرف بالفقه اي بقلة الفقه مثل ابي
هريرة وانس بن مالك وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع الرسول عليه السلام في الحضر والسفر
ولكنه لم يكن من اهل الاجتهاد فما وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة وهو انسداد
باب الراي ووجه عدم القبول عند انسداد باب الراي ان ضبط الحديث عظيم الخطر لانه عليه السلام قد اوتي
جوامع الكلم والوقوف على كل معنى ضمنه في كلامه امر عظيم ولهذا قلت رواية الكبار من الصحابة وقد كان نقل الحديث بالمعنى
مستفيضا فيهم على ما جاء في كثير من الاخبار امر النبي عليه السلام بكذا ونهى عن كذا ولما ظهر ذلك منهم احتمل ان هذا الراوي نقل
معنى كلام الرسول بعبارة لا تنتظم المعاني التي انتظمها عبارة الرسول عليه لقصور فقهه عن دركها فيدخل هذا
الخبر شبهة زائدة يخلو عنها القياس فان الشبهة ليست الا في الوصول وههنا تمكنت في متن الخبر بعد ما تمكنت في
الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس واحدة فيحتاط في مثل هذا الخبر ترجيح ما هو اقل شبهة وهو القياس
ولانه اذا انسد بالعمل به باب الراي صار الحديث ناسخا للكتاب والسنة المشهورة وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار والسنة وهي حديث معاذ وغيره فانه يقتضي وجوب العمل بالقياس ومعارضا للاجماع فان الامة اجمعت
على كون القياس حجة عند عدم دليل اقوى منه ونفاة القياس حدثوا بعد القرون الثلاثة فلا يعبا بخلافهم وذلك
مثل حديث المصراة روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم من ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين
بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر وروي من اشترى محفلة
فهو باحد النظرين ثلثة ايام الحديث التصرية في اللغة الجمع يقال صريت الماء اي جمعته والمراد بها في الحديث جمع
اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مرة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن والتحفيل بمعناها وقوله باحد النظرين
قيل النظر الاول عند الحلبة الاولى والنظر الثاني عند الحلبة الاخرى ومعنى قوله بخير النظرين بنظره لنفسه بالاختيار
والامساك ونظره للبائع بالرد والفسخ ثم الشافعي جعل التصرية عيبا حتى كان للمشتري الخيار اذا تبين بعد الحلب
خلاف ما تخيله متمسكا بهذا الحديث وهو حديث صحيح مخرج في الصحيحين فترك القياس به وعندنا التصرية ليست
بعيب وليس للمشتري ولاية الرد بسببها من غير شرط لان البيع يقتضي سلامة المبيع وبقلة اللبن لا تفوت صفة السلامة
لان اللبن ثمرة وبعدمها لا تنعدم صفة السلامة فبقلتها اولى فاما الحديث فمخالف للقياس من وجوه احدها ان
ضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالاجماع ثم اللبن ان كان من ذوات الامثال يضمن
بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه الضمان وان لم يكن منها يضمن بالقيمة فايجاب التمر مكانه مخالف للقياس
فيكون ناسخا للكتاب والسنة كما ذكرنا والثاني ما روي ان الخراج بالضمان والشاة كانت في ضمان المشتري فوجب ان
يكون النفع له ايضا وليس عليه ان يرد عوضه الى بايعها والثالث ان في الخبر تقويم القليل والكثير قيمة واحدا وذلك محال

والا

والرابع ان ثمن الشاة ربما لا تزيد على صاع من تمر وربما ينقص منه فاذا قد وجب عليه ان يرد الشاة الى البايع مع ثمنها
او اكثر فههنا هذا محال كذا في اصول الفقه لعبد السلام المروزي فان قيل قد عملتم بخبر الفقيه على مخالفة
القياس مع ان راويه معبد الجهني وانه لم يعرف بالفقه فخبر المصراة اولى بالقبول لان روايه ابو هريرة وهو اعلى رتبة
من معبد قلنا قد روى خبر القهقهة كثير من الصحابة مثل ابي موسى الاشعري وجابر وانس وعمران بن الحصين واسامة
ابن زيد وعمل به كبار الصحابة والتابعين فلذلك وجب قبوله وتقديمه على القياس اليه اشير في الاسرار
واعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس اليه اشير في الاسرار واعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقديم
الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتاخرين
فاما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي بشرط التقديم بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا
للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس قال ابو اليسر واليه مال اكثر العلماء لان التغيير من الراوي بعد
ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه روى كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى ولان القياس
يوجب وهما في روايته والوقوف على القياس الصحيح متعذر فيجب قبوله والدليل على صحة هذا الزعم قبول
حديث حمل بن مالك في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية
كاملة وان كان ميتا لا يجب فيه شي ومعلوم انه لم يكن من فقهاء الصحابة ولم ينقل هذا التفصيل عن اصحابنا ايضا
الا ترى انهم عملوا بخبر ابي هريرة في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة
لولا الرواية لقلت بالقياس وقد ثبت عن ابي حنيفة انه قال ما جاءنا عن الله ورسوله فعلى الراس والعين
ثبت ان هذا قول محدث واجاب عن حديث المصراة واشباهه فقال انما ترك اصحابنا العمل به لمخالفته الكتاب
وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم او السنة المشهورة الموجبة لايجاب القيمة عند تعذر المثل
وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا الحديث ولمخالفته
الاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين لا لفوات فقه الراوي على انا لا نسلم انه ابا هريرة
لم يكن فقيها بل كان ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتي في زمان الصحابة وما كان يفتي في ذلك
الزمان الا فقيه مجتهد مع انه كان من المهاجرين من علية الصحابة وقد دعا النبي عليه السلام بالحفظ فاستجاب
الله له حتى انتشر في العالم ذكره فلا وجه الى رد حديثه بالقياس انتهى قوله وان كان مجهولا الى اخره اتفقت
عامة السلف وجماهير الخلف على عدالة جميع الصحابة لان عدالتهم ثبتت بتعديل الله تعالى قال تعالى والسابقون
الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم رضي الله عنهم الاية وبقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم ولا يسلك الى الاستدلال من غير عدالة واما ما جرى بينهم من الفتن فبناء على التاويل والاجتهاد فان كل
فريق ظن ان ما صار اليه اوفق للدين واصلح لامور المسلمين فلا يوجب ذلك طعنا فيهم ولكنهم اختلفوا في تفسير الصحابي
فذهب عامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعي الى ان من صحب النبي عليه السلام لحظة فهو صحابي وذهب
جمهور الاصوليين الى انه اسم لمن اختص بالنبي عليه السلام وطالت صحبته معه على طريق التتبع والاخذ منه
ولهذا لا يوصف من جالس عالما ساعة بانه من اصحابه وكذا اذا طالت المجالسة معه اذا لم يكن على طريق التتبع
والاخذ لذلك المدة فقيل ادناها ستة اشهر وعن سعيد بن المسيب انه قال لا يعد من الصحابة الا من اقام مع الرسول
سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين واذا عرفت هذا علمت ان المجهول في الصدر الاول لا يكون من الصحابة
لان المراد من المجهول من لم يعرف ذاته الا برواية الحديث الذي رواه ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول
صحبته وانما اشار بقوله ولم يعرف الا بحديث او حديثين وقد عرفت عدالة الصحابة بالنصوص واشتهر

طول صحبتهم بكيف يكون هو داخلا فيهم **قوله** كوابصة بن معبد هو ابن معبد بن عبيد بن قيس بن كعب نزل
بالكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بها روي ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامره النبي عليه السلام
ان يعيد ولم يعمل بهذا الحديث لان القياس الصحيح يرده وهو كالمخالف للكتاب والسنة والاجماع كحديث المصراة
ثم رواية مثل هذا المجهول على خمسة اوجه ان روى عنه السلف وشهدوا بصحته وعملوا به او سكتوا عن الرد
بعد ما بلغهم روايته صار حديثه مثل حديث المعروف لان السلف اهل فقه وعدول لا يتهمون بالتقصير
في امر الدين فلما قبلوا دل انه صح عندهم انه مروي عن رسول الله وكذا السكوت في موضع الحاجة الى البيان دليل
وجه الرضا بالمسموع والمروي فكان سكوتهم عن الرد دليل التقرير بمنزلة ما لو قبلوه ولن اختلفوا في قبوله
اي في صحة حديثه مع نقل الثقات عنه وهو الوجه الثالث فكذلك يقبل عندنا لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين
صار كانه رواه بنفسه مثل حديث معقل بن سنان بن اشجع بن ريث بن غطفان ابو محمد فانه روي ان ابن مسعود
سئل عمن تزوج امراة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فلم يجب شهرا وكان السائل يتردد اليه ثم قال بعد شهر اجتهد
فيه برايي فان يك صوابا فمن الله وان يك خطاء فمن ابن ام عبد اري لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام
معقل بن سنان وابو الجراح صاحب راية الاشجعين وقالا نشهد ان رسول الله قضى في بروع بنت واشق بمثل قضائك
بمثل قضائك وقد كان هلال بن مرة مات عنها من غير فرض مهر وهو خولي فسر بذلك ابن مسعود وقبل حديثه ورده علي
رضي الله عنه فقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لمخالفته القياس الذي عنده
وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وحمل القياس
اولى من رواية هذا المجهول وقيل انما رده لمذهب تفرد به وهو انه كان يحلف الراوي ولم يرشد الرجل حتى يحلفه ولما
اختلف في قبوله اخذنا به لما ذكرنا ولم يعمل الشافعي بهذا القسم لانه خالف القياس عنده **قوله** وان لم يظهر من السلف
حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد وهو الوجه الرابع لا يجوز العمل به اذا خالف القياس لاتفاقهم على رده
ويسمى هذا النوع منكرا ومستنكرا لان اهل الحديث والفقه لم يعرفوا صحته وذلك مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت
ان زوجها طلقها ثلثا ولم يقض النبي لها النفقة والسكنى فرده عمر وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا
بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان انه اراد بقوله كتاب ربنا وسنة
نبينا القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة اذ لو كان المراد عين النص لتلي النص ورويت السنة وهو
القياس على الحامل والمعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس وذكر الطحاوي
في شرح الاثار انه اراد بالكتاب قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن ومن السنة ما قال عمر سمعت رسول الله
يقول لها النفقة والسكنى ورده ايضا غير عمر مثل اسامة بن زيد وابو سلمة عبد الرحمن وابو اسحق والاسود وسعيد
ابن المسيب والنخعي والثوري ورد عمر كان بحضرة الصحابة ولم ينكر ذلك عليه السلام احد فصار هذا الحديث منكرا
عندهم فلم يجز العمل به **قوله** وان كان لم تظهر اي لم يظهر حديثه في السلف ولم يظهر منهم رد ولا قبول ثم ظهر
من بعد وهو الوجه الخامس لم يجب العمل به ولكن العمل به جائز اذا لم يخالف القياس لان من كان في الصدر
الاول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر لما بينا من غلبة العدالة في ذلك الزمان فباعتبار هذا الظاهر
تترجح جانب الصدق في خبره فيجوز العمل به لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف كذا ذكره
شمس الائمة فاما رواية مثل المجهول في زماننا فلا يقبل ما لم يتايد بقبول العدول لغلبة الفسق على اهل هذا
الزمان فان قيل لما وافق القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به
قلنا فائدته جواز اضافة الحكم اليه فلا يمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث **قوله**

وانما جعل الخبر الى اخره قوله العقل نور اي في بدن الادمي وقيل محله الراس وقيل محله القلب يضيء به اي بذلك
النور انما سماه نورا لان النور هو الظاهر المظهر وكذلك العقل من المشابه للبصيرة التي هي عين الباطن
وقوله يبتدا به مسند الى الظرف وهو الجار والمجرور والجملة صفة لطريق والضمير في به راجع الى الطريق وفي
اليه الى حيث وفي فيدركه الى المطلوب وفي بتاملة الى القلب يعني ابتداء على القلب بنور العقل
من حيث ينتهي اليه درك الحواس وعن هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات وذلك لان الانسان اذا
ابصر شيئا يتضح لقلبه طريق الاستدلال بنور العقل فاذا نظر الى بناء رفيع وانتهى اليه بصره يدرك بنور عقله ان له بانيا
لا محالة ذا حيوة وقدرة وعلم الى سائر اوصافه التي لا بد للباني منه وانما شرط العقل لان الخبر كلام
والكلام في العرف اسم لاصوات وهي ان ينتظم من حروف مهجاة ومعنى وهو ان يدل على مدلول والدلالة على المعنى لا
توجد الا بالعقل لان الكلام وضع لاظهار المعنى الذي وقع في القلب ولا يحصل البيان بمجرد الصوت والحروف
بلا معنى ولا يوجد المعنى بغير عقل الا ترى ان من الطيور قد يتكلم بحروف منظومة ويسمى ذلك لحنا لا كلاما لعدم
صدورها عن تمييز وعقل ولهذا لا تجب سجدة التلاوة بقراءة الببغاء عند اكثر المحققين وعرفنا ان معنى الكلام في
الشاهد ما يكون مميزا من اسماء الاعلام والتمييز الذي يتم به الكلام لا يكون الا بعد العقل ولذلك شرطناه في الخبر
ليكون خبره كلاما **قوله** والشرط الكامل منه الى اخره اعلم ان العقل معلوم فيتأجيله ثم يحدث شيئا فشيئا وهو متفاوت
بقسمة الله وتقديره فعلق الشرع الاحكام بادنى درجات كماله واعتداله وهو البلوغ الذي هو دليل عليه مقامه
تيسيرا علينا والمطلق من كل شيء ينصرف الى الكامل منه فشرطنا لوجوب الاحكام ودوام الحجة كمال العقل فلم يقبل خبر
الصبي والمعتوه لان الشرع لما لم يجعلهما وليا في مالهما لنقصان عقلهما ففي امر الدين اولى ولا يلزم عليه العبد فانه يقبل
روايته وان لم يفوض امره لان ذلك لحق المولى لا للنقصان في العقل فلا يظهر ذلك في امر الشرع وذكر بعضهم ان
رواية الصبي اذا كان مميزا ووقع في ظن السامع صدقه مقبولة لان خبره في المعاملات والديانات مقبول
مع تحكيم الراي فكذا هذا الا ترى ان اهل قبا قبلوا اخبار ابن عمر بتحويل القبلة وهو يومئذ ابن اربع عشرة سنة
ولم ينكر عليهم رسول الله والاصح هو الاول لان المعتمد في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة ولم يرو عن احد منهم
انه رجع الى رواية صبي ولان غالب احواله اللهو واللعب والمسامحة والمساهلة فيعتبر ما هو الغالب
من حاله احتياطا في امر الرواية واما اهل قبا فالصحيح ان الذي اتاهم انس او كان ابن عمر بالغا يومئذ لان
ابن اربع عشرة سنة يجوز ان يكون بالغا وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ فلو كان السماع
قبل البلوغ والرواية بعده يقبل بلا خلاف القوم اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه عاقلا الا
يرى ان الشهادة بعد البلوغ مقبولة بالاجماع وان كان التحمل قبله فكذا الرواية ويدل عليه اجماع الصحابة
على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة من غير فرق بعد ما تحملوه وقد
اتفق السلف والخلف على احضار الصبيان مجالس الرواية واسماعهم الاحاديث وقبول رواية ما تحملوه
في الصبا بعد البلوغ ثم قيل اقل من يصير الصبي فيها اهلا للتحمل اربع سنين والاصح ان لا تقدير وكذا الحكم
اذا كان فاسقا او كافرا عند التحمل عدلا مسلما عند الرواية كما في الشهادة **قوله** والضبط وكذا ضبط
الشيء لغة حفظه بالحزم ومنه الاضبط للذي يعمل بكلتا يديه وضبط الخبر سماعه كما يحق سماعه بان يصرف همته
اليه ويقبل بكليته عليه وبذلك مجلس السماع من اوله الى اخره فان الرجل قد ينتهي الى المجلس وقد مضى صدر من
الكلام فيه مما يخفى على المتكلم بحرف ليعيد عليه ما سبق من كلامه فعلى السامع الاحتياط في مثله ثم فهمه بمعناه
الذي اريد به يعني معناه اللغوي والشرعي جميعا ثم حفظه ببذل مجهوده اي حفظ الكلام ببذل الطاقة

من حفظه بان يكرره الى ان يحفظه ثم الثبات على الحفظ الى لفظه ذلك الكلام بان يعمل بموجبه ويذاكره بلسانه فان ترك
العمل والمذاكرة يورثان النسيان على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه اى لا ينساه ولا تسامح في حفظه
بل يذاكره دائما معتقدا الى نفسه اى اذا تركت المذاكرة نسيته اذ الحزم سوء الظن الى حين ادائه متعلق
بقوله ثم الثبات عليه ولهذا كان ابن مسعود اذا روى حدثنا اخذه البهر وحملت فرائصه يرتعد باعتبار
سوء الظن بنفسه مع انه في اعلى درجات الزهد والعدالة والضبط والفقاهة وهذا الضبط نوعان
ضبط لفظ الحديث ومعناه لغة من غير تحريف وتصحيف مثل ان يعلم ان قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة
مثل بمثل بالرفع او بالنصب وان معناه على تقدير الرفع بيع الحنطة بالحنطة وعلى تقدير النصب بيعوا الحنطة بالحنطة
وهذا هو ضبط الصيغة بمعناه لغة والثاني ان يضم الى هذه الجملة ضبط معناه فقها وشريعة مثل ان يعلم الحكم
بهذا الحديث وهو وجوب المساواة متعلق بالقدر والجنس مثلا وان يعلم ان حرمة القضاء في قوله عليه السلام
لا يقضي القاضي وهو غضبان متعلقة بشغل القلب وهذا الضبط اى ضبط معناه اللغوي والشرعي الكامل
من النوعين ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن رواية الفقيه ورجح رواية الفقيه عليه
لفوات كمال الضبط في غير الفقيه ولكن يقبل خبر غير الفقيه لوجود اصل الضبط ولم يقبل خبر من اشتدت غفلته
خلقة بان كان سهوه ونسيانه اغلب او مساهلة ومجازفة وان وافق القياس لفوات اصل الضبط والمساهل
الذي لا يأخذ في الامور بالحزم والمجازفة التكلم من غير خبرة وتيقظ فارسي معرب قوله والعدالة العدالة لغة
ضد الجور وهو الانصاف والاستقامة يقال فلان عادل اى مستقيم السيرة في الحكم بالحق وفي الشريعة عبارة
عن استقامة السيرة والدين وضدها الفسق وهو الخروج عن الحد الذي جعل له وحاصلها يرجع الى هيئة
راسخة في النفس تحملها على ملازمة التقوى والمروءة جميعا وهي نوعان قاصر وهو ما ثبت ظاهرا بالاسلام
واعتدال العقل بالبلوغ لانهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن غيرها ظاهرا وبهذه العدالة لا يصير
الخبر حجة لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل في العقل وانه داع الى
العمل بخلاف العقل والشرع وكان عدلا من وجه دون وجه فترجح الصدق في خبره بين الوجود والعدم
من غير رجحان فشرطنا كمال العدالة وهو ان يكون مجتنبا عن ارتكاب الكبائر والاصرار على الصغائر حتى لو ارتكب
كبيرة سقط عدالته وكذا لو اصر على صغيرة وهذا هو النوع الثاني من العدالة ولهذا لم يقبل خبر الفاسق
والمستور اى الذي لم يعرف عدالته ولا فسقه في زماننا اما لو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا يبطل
عدالته لان التحرز عن جميع الصغائر متعذر عادة فان غير المعصوم لا يخلو عن زلة فاشتراط التحرز عن جميعها
سد لباب الرواية فاما الاجتناب عن الكبائر والاصرار على الصغائر فغير متعذر فلم يجعل عفوا واختلف
الامة في الكبائر فروى ابن عمر عن ابيه عن النبي عليه السلام انه قال الكبائر تسع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة
وقذف المحصنة والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرام
اى الظلم في البيت الحرام وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربوا وعن علي انه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر
وقيل ما خصه الشارع بالذكر فهو كبيرة قوله والاسلام انما شرط الاسلام لان الباب باب الدين
والكافر ساع فيما يهدم الدين لانه يعادينا فتثبت تهمة الكذب لا لنقصان في عقله وضبطه ولهذا ردت
شهادة الكافر على المسلم وهو نوعان ظاهر وهو ما ثبت بنشوه بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام بغيره
من الوالدين من غير ان يوجد منه فلا يكتفى بهذا النوع في صحة الرواية بل يشترط فيه الكمال وهو النوع
الثاني وهو ما ثبت بالبيان اجمالا بان يصف الله تعالى كما هو باسمائه وصفاته والاقرار بملائكته وكتبه

حرمة القضاء

ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله وقبول احكامه الا ان يظهر اماراته نحو اقامة الصلوة بالجماعة
وايتاء الزكوة واكل ذبيحتنا فيجب شرط البيان للكمال ويكون ذلك بمنزلة البيان منه في الحكم بكمال ايمانه قوله
والشرط فيه البيان اجمالا هذا رد لما قال بعض المشايخ ان ذكر الوصف على سبيل الاجمال لا يكفي لكمال الاسلام
بل لا بد من العلم بحقيقة ما يجب الاقرار به وبيانه على التفصيل حتى لو لم يعلم شيئا من ذلك كان كافرا
وقلنا اشتراط الوصف على التفصيل لصحة الاسلام متعذر لان معرفة الخلق باوصاف الله تعالى متفاوتة
واكثرهم لا يقدرون على ذلك فيشترط للكمال ما لا يؤدي الى الحرج وهو ان يصدق ويقر اجمالا بما يجب
الايمان به فهذا القدر يكفي لثبوت حقيقة الايمان الا ترى ان النبي عليه السلام استوصف الاعرابي الذي
شهد برؤية الهلال عند ذكر الجمل دون التفسير حيث قال اتشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله فقال
نعم فقال الله اكبر يكفي على المسلمين احدهم وحين ساله جبريل عليه السلام عن الايمان والاسلام
تعليما للناس معالم الدين بين هو عليه السلام على سبيل الاجمال قوله فلهذا اى فلاجل ان الاسلام
والعدالة والعقل والضبط شرط قبول الخبر لا يقبل خبر الكافر لعدم الاسلام والفاسق لعدم العدالة
وخبر الصبي والمعتوه لعدم كمال العقل وخبر من الذي اشتدت غفلته اما خلقة او مساهلة لعدم الضبط
وقبل خبر الاعمى والمحدود في القذف والمراة والعبد لوجود الشرائط الاربعة ولكن لم يقبل شهادتهم لان الشهادة
توقفت على معان أخر لا يشترط في الخبر اما الاعمى فلان الشرط في الشهادة الاشارة والتمييز الى المشهود به
وذا لا يحصل بالعمى اما العبد والمراة والمحدود في القذف فلان الشرط في الشهادة الولاية الكاملة
وبالرق يعدم الولاية اصلا وبالانوثة ينتقص الولاية وكذا بحد القذف ايضا وروى الحسن عن ابي
حنيفة ان المحدود في القذف لا يكون مقبول الرواية لانه محكوم بكذبه بالنص وهو قوله تعالى فاولئك عند الله
هم الكاذبون وفي ظاهر المذهب مقبول الرواية بعد التوبة فان ابا بكرة مقبول الخبر وقد اقيم عليه الحد
ولم يشتغل احد بطلب التاريخ في خبره انه روى بعدما اقيم عليه الحد ام قبله بخلاف الشهادة فان رد
الشهادة من تمام حده ثبت ذلك بالنص ثم التائب من الفسق والكذب يقبل روايته الا التائب من الكذب
متعمدا في حديث رسول الله فانه لا يقبل روايته ابدا وان حسنت توبته كذا ذكر احمد بن حنبل والشيخ
البخاري وابو بكر الصيرفي وابو المظفر السمعاني وكذا ذكر ابو عمرو في كتاب معرفة انواع الحديث قوله والثاني
الانقطاع اى القسم الثاني من الاقسام الاربعة المختصة بالسنن في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن
قوله اما الظاهر اى قوله واما الباطن اى الانقطاع الظاهر فهو المرسل من الاخبار والارسال خلاف التقييد
لغة وسمي هذا النوع الذي نحن بصدده مرسلا لعدم تقييده بذكر الواسطة التي بين الراوي والمروي عنه وهو
في اصطلاح المحدثين ترك التابعي الواسطة التي بينه وبين الرسول بقوله قال رسول الله كذا كما كان يفعله
سعيد بن المسيب ومكحول الشامي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم فان ترك الراوي واسطة بين
الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة فهذا يسمى منقطعا عندهم فان ترك اكثر من واحد فهو
المسمى بالمعضل عندهم والكل يسمى ارسالا عند الفقهاء والاصوليين والمرسل اربعة اقسام ما ارسله الصحابي
وهو مقبول بالاجماع حملا لروايتهم على السماع اذ الاصل فيهم السماع لتحقق الصحبة لحصولهم الا اذا صرحوا
بالرواية عن الغير وعن الشافعي انه قال مراسيلهم مقبولة الا ان اعلم انه ارسله كذا في المعتمد والثاني
ما ارسله القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين
عنه واكثر المتكلمين وعند اهل الظاهر وجماعة من اهل الحديث لا يقبل اصلا وقال الشافعي لا يقبل الا

اذا تايد باية او سنة مشهورة او موافقة قياس صحيح او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل
انه لا يروي عمن فيه علة من جهالة او غيرها او اشرك في ارساله عدلان ثقتان بشرط ان يكون شيوخهما مختلفة
او ثبت اتصاله بوجه اخر بان اسند غير مرسله او اسند مرسله مرة اخرى ولهذا قبلت مراسيل سعيد
ابن المسيب لانه تتبعت فوجدت مسانيد تمسك من ابى قبول المرسل بان الخبر انما يكون حجة باعتبار اوصاف
الراوي ولا طريق لمعرفتها اذا كان الراوي غير معلوم فاذا لم يذكر الراوي لا يحصل العلم به ولا باوصافه
فيتحقق انقطاع الخبر عن الرسول فلا يكون حجة ولا معنى لقول من يقول رواية العدل تعديل له وان لم يذكر
اسمه لان طريق معرفة الجرح والتعديل الاجتهاد وقد يكون الواحد عدلا عند انسان مجروحا عند غيره
بان يقف منه على ما كان الاخر لا يقف عليه والمعتبر عدالته عند المروي له وكيف يجعل رواية العدل
تعديلا وقد روى الواحد منا وقد يعمى لمجرد الرواية امر قال الشعبي حدثني الحارث وكان والله كذابا
وروى شعبة وسفيان عن جابر الجعفي مع ظهور امره في الكذب وروى عنه ابو حنيفة وقال ما رايت احدا
اكذب من جابر وروى الشافعي عن ابراهيم بن محمد بن ابي يحيى الاسلمي وكان قدريا رافضيا ورمي بالكذب وروى
مالك عن عبد الكريم ابي امية البصري ممن تكلموا فيه وروى ابو يوسف ومحمد عن الحسن بن عمارة وعبد الله بن
المحرر وغيرهما من المجروحين فلا يمكن ان يجعل الارسال تعديلا للمروي عنه بخلاف ما اذا اسند وهو عدل
لانه يمكن للمروي له ان يتامل فيه فان سكنت نفسه الى قوله قبله ولا يبحث عنه وتمسك من قبله بالاجماع
والدليل المعقول اما الاجماع ففي وجهين احدهما اجماع الصحابة على قبول رواية ابن عباس وابن عمر والنعمان
ابن بشير وغيرهم من احداث الصحابة وكانوا يرسلون ولم يرو عن احد منهم انكار ذلك او بحثا انهم رووا
عن رسول الله بواسطة او بغير واسطة فصار ذلك اجماعا منهم على قبوله ولا يقال قبول مراسيل الصحابة
لثبوت عدالتهم قطعا انما الكلام في مراسيل من بعدهم لانا نقول لا فرق بين الصحابي والتابعي لان
عدالة التابعين تثبت بشهادة الرسول ايضا خصوصا اذا كان الارسال من وجوه التابعين مثل عطاء
ابن رباح وسعيد بن المسيب والفقهاء السبعة والشعبي والنخعي وابي العالية والحسن وامثالهم فانهم كانوا
يرسلون ولا يظن بهم الا الصدق والثاني ان العلماء من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا كانوا يرسلون من غير تحاش
وامتناع وملاوا الكتب منها ولم يرو من احد من الائمة الانكار عليهم فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله واما
الدليل المعقول فهو ان العدل اذا وضح له طريق الاتصال واستبان له الاسناد ارسل اعتمادا على صحته واذا لم يتضح
له الامر نسب المروي الى من سمعه منه ليحمله ما تحمل عنه ويضيق الطعن اليه عند ظهور زيافته قال الحسن متى
قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله سمعته من سبعين او اكثر واذا كان كذلك
وجب قبول ارساله حملا لامره على الوجه المعتاد الا ترى انه لو اسند الى غير قبل اسناده ولا يظن به
الكذب على رسول الله مع قوله عليه السلام من كذب علي متعمدا فليتبوا مقعده من النار كان اولى
والثالث ما ارسله العدل في كل عصر فهو حجة عند الكرخي ويقول من تقبل روايته مسندا يقبل مرسلا للمعنى
الذي بينا وقال ابن ابان لا يقبل لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب بشهادة الرسول فلا بد من البيان
حتى لو كان المرسل ثقة عدلا وقد روى الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل محمد بن الحسن وامثاله من
المشهورين يقبل ارساله وقيل الصحيح ان مرسل من كان من القرون الثلاثة حجة ما لم يعرف منه الرواية عمن ليس
بعدل ومرسل من كان بعدهم ليس بحجة الا اذا اشتهر بانه لا يروي الا عن عدل والرابع ما ارسل من وجه واسند
من وجه فهو حجة عند من يقبل المرسل واما من لم يقبله اختلفوا فيه قال بعض اهل الحديث انه مردود

الفقهاء السبعة سعيد بن المسيب والقاسم بن محمد بن ابي بكر وعروة بن الزبير وخارجة بن زيد بن ثابت وابو سلمة بن عبد الرحمن وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة وسليمان بن يسار وقد ابدل بعضهم ابا سلمة وخارجة بسالم بن عبد الله بن عمر وابا بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام وكلهم من اهل المدينة

[illegible]

لان حقيقة الارسال تمنع القبول وشبهته تمنع ايضا احتياطا وعامتهم على انه حجة لان المرسل ساكت عن حال الراوي
والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق وذلك مثل حديث لا نكاح الا بولي ورواه اسرائيل بن يونس
مسندا وشعبة وسفيان الثوري مرسلا قوله واما الباطن الى اخره القسم الثاني الانقطاع
الباطن وهو نوعان انقطاع لنقصان في الناقل لفوات بعض شرائطه التي ذكرنا من العدالة والاسلام
والضبط والعقل والثاني انقطاع بالمعارضة وهو ان يعارض الخبر دليل اقوى منه فيمنع ثبوت حكمه
فينقطع معنى ضرورة اما الاول فمثل خبر الكافر فانه لا يقبل لعداوته في امور الدين وكذلك في طهارة الماء
ونجاسته الا انه اذا وقع في قلب السامع انه صادق فيما يخبر بنجاسة الماء فالافضل ان يريق الماء ثم يتيمم
ولا تجوز الصلوة بالتيمم قبل الاراقة لانه لا عبرة بخبره في باب الدين اصلا فبقي مجرد غلبة الظن وذا لا يجوز له
الصلوة بالتيمم مع وجود الماء بخلاف خبر الفاسق فان هناك يلزمه ان يتوضأ به اذا وقع في قلبه انه صادق في
الاخبار بطهارة الماء فاما في الاخبار بنجاسته مع وقوع الصدق في قلبه فالاولى ان يريق الماء ثم
يتيمم فان لم يرق الماء جازت صلوته ويلحق به صاحب الهوى فان المختار عندنا ان لا يقبل رواية من انتحل
الهوى ودعا الناس اليه وعلى هذا ائمة الفقه والحديث كلهم لان المحاجة والدعوة الى الهوى سبب
داع الى التقول فلا يؤتمن على حديث رسول الله وانما قبلنا شهادتهم في حقوق الناس لان صاحب الهوى
انما وقع فيه لتعمقه الا ترى انهم من تعظيم الذنب حتى جعله كفرا وذا يمنعه عن الكذب فلم يمكن
تهمة الكذب في شهادته بخلاف الخطابية وهم صنف من الروافض فانهم يجوزون اداء الشهادة
زورا لموافقيهم على مخالفيهم وقيل يعتقدون الشهادة لمن حلف عندهم انه محق فيمكن تهمة الكذب
في شهادتهم الهوى ميلان النفس الى ما يستلذ به من الشهوات من غير داعية الشرع وخبر الفاسق
ليس بحجة في الدين اصلا ولو اخبر بنجاسة الماء وطهارته وبحل الطعام والشراب وحرمته يحكم السامع
رايه في ذلك فان وقع في قلبه صدقه فعليه ان يعمل بخبره والا لا يعمل به وزعم بعض المشايخ ان في
روايته يجب تحكيم الراي كما في الاخبار بنجاسة الماء وطهارته لان كل واحد امر ديني والصحيح
هو الاول لان الاخبار بنجاسة الماء وطهارته امر خاص يعرف من جهته لا من جهة غيره فكان
مخصوصا به لتعذر الوقوف عليه من جهة غيره فوجب التحري في خبره للضرورة ولا كذلك في روايته
فان في العدول من الرواة كثرة وبهم غنية فلا اضطرار الى روايته اصلا على ان الضرورة في حل الطعام غير
لازمة لان العمل بالاصل ممكن فلم يجعل فسقه هدرا بل جعلناه معتبرا حتى وجب ضم التحري اليه بخلاف
خبره في الهدايا والوكالات ونحوها من المعاملات التي لا الزام فيها حيث يجوز الاعتماد على خبره من غير
وجوب ضم التحري اليه لان الضرورة ثمة بسكون الهاء لازمة لكثرة وجودها ولا يوجد في كل موضع عدل
يرجع اليه ولا دليل هناك يعمل به سوى الخبر واعتبرنا خبره مطلقا فيها ويلحق به خبر المستور وهو
الذي لم تعرف عدالته ولا فسقه فانه كالفاسق في الصحيح فلا يكون خبره حجة حتى تظهر عدالته وفي
رواية الحسن عن ابي حنيفة المستور كالعدل في الاخبار بنجاسة الماء وطهارته وفي رواية الاخبار
لثبوت العدالة ظاهرا لقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وهكذا نقل عن عمر وهذا
تعديل من صاحب الشرع لكل مسلم وتعديل الشرع اولى من تعديل المزكي ولكن الاصح ما ذكره محمد في الكتاب
لان الفسق في اهل هذا الزمان غالب فلا يعتمد على روايته ما لم تثبت عدالته كما لا يعتمد على شهادته في
القضاء قبل ظهور عدالته كما لا يعتمد على شهادته في القضاء قبل ظهور عدالته لحديث عباد بن كثير ان النبي عليه السلام

باعتبار المخالفة كما يجيء

والثاني الانقطاع بالمعارضة

قال لا تعدلوا أعمى لا تعملون بشهادته ولا يلزم عليه رواية العبد فانها تصلح ان شهادته لا تقبل لان في الحديث
اشارة الى عدم قبول رواية من كانت له شهادة ثم لا تقبل كالفاسق والعبد لا شهادة له فلا يتناوله الحديث كذا ذكر
شمس الائمة وخبر الصبي والمعتوه في الاخبار عن نجاسة الماء وطهارته كخبر الكافر لعدم العقل وولاية الالزام
لان الولاية المتعدية فرع ولاية القائمة على نفسه وليس له ولاية على نفسه فكيف تثبت متعدية
وخبر المغفل اي شديد الغفلة وهو الذي ظهر على طبعه الغفلة والنسيان في عامة الاحوال مثل خبر
الصبي والمعتوه لان معنى السهو والغلط في روايته مترجح على جانب الكذب باعتبار الفسق وكذلك خبر المساهل
اي المجازف الذي لا يبالي من السهو والغلط ولا يشتغل بالتدارك بعد ان يعلم به مثل خبر المغفل اذا ظهر
ذلك في اكثر اموره والثاني الانقطاع بالمعارضة وهو اربعة اوجه احدها ما خالف الكتاب فانه يكون
مردودا منقطعا لان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني ولا تعارض بين القطعي والظني بيانه
ان خبر الواحد ان ورد مخالفا للكتاب ان امكن تاويله من غير تعسف يقبل على التاويل الصحيح وان لم يمكن
الا بتعسف لم يقبل بالاختلاف لانه ظني فلا يقابل القطعي ولا يجوز تاويله لانه لو جاز مع التعسف
لبطل التناقض من الكلام كله كذا قيل فان خالف خبر الواحد عموم الكتاب او ظاهره فكذلك عندنا حتى
لا يجوز تخصيص العموم وحمل الظاهر على المجاز كما لا يجوز ترك الخاص والنص من الكتاب وعند الشافعي رحمه الله
وعامة الاصوليين يجوز تخصيص العموم به ويثبت التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب بناء على ان ظواهر
الكتاب وعموماته لا توجب اليقين عندهم فاما عند من جعلها ظنية من مشايخنا مثل الشيخ ابي منصور ومن
تابعه من مشايخ سمرقند فيحتمل ان يجوز تخصيصها به كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله والاصح انه لا يجوز عندهم ايضا
لان الاحتمال في الخبر فوق الاحتمال في العام والظاهر لان الشبهة فيهما من حيث المعنى وهو احتمال الارادة
البعض واحتمال ارادة المجاز دون النظم والعبارة والشبهة في خبر الواحد في النظم والمعنى جميعا
لان المعنى تابع اللفظ في الثبوت ولهذا لا يكفر منكر نظمه ولا منكر معناه بخلاف منكر العام والظاهر فانه
يكفر واذا كان كذلك لا يجوز تخصيص عموم الكتاب به ولا الترجيح على ظاهر الكتاب لان فيه ترك الدليل
الاقوى بالاضعف وذا لا يجوز والدليل عليه ان عمر وعائشة واسامة ردوا خبر فاطمة بنت قيس ولم
يخصوا به قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم حتى قال عمر لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة
لا ندري اصدقت ام كذبت ومثاله حديث مس الذكر وهو ما روي انه عليه السلام قال من مس ذكره
فليتوضا فانه مخالف لقوله تعالى رجال يحبون ان يتطهروا مدح الله تعالى المتطهرين بالاستنجاء بالماء فانها
نزلت فيه والاستنجاء بالماء لا يتصور الا بمس الفرجين فلو جعل المس حدثا لا يكون الاستنجاء
تطهيرا لان التطهير انما يحصل بزوال الحدث فلا يثبت التطهير مع اثبات حدث اخر كما لو توضا
مع سيلان الدم والبول من غير عذر ولكن للخصم يقول انا لا نجعله تطهيرا عن الحدث لكون المس منافيا
له بل الاستنجاء تطهير عن النجاسة الحقيقية بمنزلة تطهير الثوب وباعتبار هذه الطهارة استحقوا المدح
لا باعتبار الطهارة عن الحدث اذ الكل كانوا فيه سواء وهذه الطهارة لا تزول بالمس كما لو فسا او رعف
بعد الاستنجاء فلا يكون الحديث مخالفا للكتاب واجيب عنه بان الله تعالى جعل الاستنجاء تطهيرا مطلقا
فينبغي ان يكون تطهيرا حقيقة وحكما فلو جعل المس حدثا لا يكون تطهيرا من كل وجه وفي هذا الجواب نوع ضعف
ويمكن في جوابه الاستنجاء من حيث انه تطهير حقيقي لا يوجب المدح كما في غسل الثوب النجس وانما يوجب
استحقاق المدح اذا كان منضما بالطهارة المبيحة للصلوة فيثبت ان استحقاق الثناء بالطهارة الحكمية

فيحمل

وثانيها

لا بنفس الاستنجاء فيكون منافيا لما يكون سببا لاستحقاق الثناء فان قيل ففي حالة الاستنجاء لا يكون منافيا للطهارة
المعدومة قلت يجوز ان يستنجي بعد الطهارة فاندفع به ما قلتم او نقول ولئن كان طهارة حقيقية لكنه ملحق بالحكمية لانها
لا تعتبر بدون الحكمية والترتب كل مرة ولقائل ان يقول سقط الطهارة الحكمية الحاصلة قبله عند الخصم فلا يندفع
به السؤال وقوله ملحقة بالحكمية فالخصم يقول لا نسلم ان المس ينافيه بل المس ينافي الطهارة الحكمية الاصلية لا الملحق
كالفساء وكذلك قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب مخالف لعموم قوله فاقرؤا ما تيسر من القران
وحديث التسمية في الوضوء مخالف لظاهر قوله تعالى فاغسلوا الاية فلا يترك العمل بالكتاب بهذه الاحاديث
وثانيها ما خالف السنة المشهورة لان خبر المشهور فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب
الله تعالى ولم يجز بخبر الواحد فلا يجوز ترك الاقوى بالاضعف وذلك مثل حديث القضاء بالشاهد واليمين وهو
ما روي ابن عباس ان رسول الله عليه السلام قضى بشاهد ويمين الطالب فانه ورد مخالفا للحديث المشهور
وهو ما روي عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده انه عليه السلام انه قال البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه
وفي رواية على من انكر وبيان المخالفة من وجهين احدهما ان الشرع جعل جميع الايمان في جانب المنكر دون
المدعي لان اللام يقتضي استغراق الجنس فمن جعل يمين المدعي حجة فقد خالف النص المشهور ولم يعمل
بموجبه وهو الاستغراق والثاني ان الشرع جعل الخصوم قسمين قسما مدعيا وقسما منكرا والحجة قسمين قسما
بينة وقسما يمينا وحصر جنس اليمين على من انكر وجنس البينة على المدعي وهذا يقتضي قطع الشركة والعمل بخبر
الشاهد واليمين يوجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون مردودا وثالثها ان لا يكون في حادثة يعم بها
البلوى لان العادة تقتضي استفاضة نقل ما عم به البلوى لانه عليه السلام فيما عم به البلوى لم يقتصر على مخاطبة
الاحاد بل يلقيه الى عدد يحصل به التواتر او الشهرة لحاجة الخلق اليه ولما لم يشتهر علمنا انه سهو او
منسوخ وهذا مختار الكرخي وجميع المتاخرين من اصحابنا وعند عامة الاصوليين والشافعي وجميع اصحاب
الحديث يقبل اذا صح سنده ومثاله حديث الجهر بالتسمية وهو ما روى ابو هريرة انه عليه السلام كان
يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به وحديث مس الذكر الذي رويناه يسرع
فانه شاذ لانفرادها بروايته مع الحاجة الى معرفته اذ القول بانه عليه السلام خصها بتعليم هذا الحكم
مع عدم حاجتها ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة الحاجة اليه شبه المحال كذا ذكر شمس الائمة ورابعها ان لا
يكون متروك المحاجة به عند ظهور الاختلاف فان الصحابة اذا تركوا المحاجة به مع وقوع الاختلاف فيما
بينهم يكون مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتاخرين وخالفهم في ذلك عامة الاصوليين
واهل الحديث قائلين بان الحديث اذا صح سنده فخلاف الصحابة اياه وترك المحاجة به لا يوجب رده
لان الخبر حجة على كافة الامة والصحابة محجوجون به كغيرهم ومن رده احتج بان الصحابة هم الاصول في نقل
الدين لم يتهموا بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال بما ليس بحجة فترك المحاجة والعمل به عند ظهور الاختلاف
دليل ظاهر على انه سهو من رواه بعضهم او منسوخ ومثاله ما روي عن زيد بن ثابت عن النبي عليه السلام
انه قال الطلاق بالرجال فان الصحابة اختلفوا في هذه المسئلة فذهب عمر وعثمان وعائشة الى ان الطلاق
معتبر بحال الرجل في الرق والحرية كما هو مذهب الشافعي وذهب علي وابن مسعود الى انه معتبر بحال
المراة كما هو مذهبنا وعن ابن عمر انه يعتبر بمن رق منهما ثم انهم تكلموا في هذه المسئلة بالراي واعرضوا
عن الاحتجاج بهذا الحديث مع ان راويه وهو زيد فيهم فدل ذلك على انه غير ثابت او منسوخ وليس
هو منهما ولو بان ايقاع الطلاق الى الرجال واعلم انه من لا يرد الحديث بهذين الوجهين الاخرين

ومن مثلها اجابة عن الاحاديث التي رُويت بها بانها معارضة باحاديث اخر اقوى منها في الصحة فان حديث الجهر بالتسمية معارض بما روى البخاري عن انس انه قال صليت خلف رسول الله وخلف ابي بكر وعمر وعثمان وكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله وروى مسلم هذا الخبر في صحيحه وفيه انهم لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وحديث الطلاق بالرجال معارض بما روت عائشة طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان مع انه قد قيل كلام زيد ولم يثبت رفعه الى النبي وانه متأول بايقاع الطلاق الى الرجال قوله والثالث في بيان محل الخبر اي القسم الثالث من الاقسام الاربعة المختصة بالسنن بيان محل الخبر اي المحل الذي جعل الخبر فيه حجة ثم خبر الواحد لما لم يفد اليقين لا يكون حجة فيما يرجع الى الاعتقاد لانه مبني على اليقين وانما كان حجة فيما قصد فيه العمل وصار ذلك القسم باعتباره اربعة فصول الاول فيما خلص حقا لله من شرايعه وهو نوعان ما ليس بعقوبة كالعبادات وغيرها من الشرايع وخبر الواحد حجة فيها بلا شرط عدد وشرط بعضهم العدد ايضا استدلالا بان النبي عليه السلام لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له غيره وابو بكر لم يعمل بخبر المغيرة في الجدة حتى شهد له محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر بخبر ابي موسى في الاستئذان وهو قوله سمعت رسول الله عليه السلام يقول اذا استأذن احدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له فليرجع حتى روى معه ابو سعيد الخدري واعتبارا بالشهادة بل اولى لان الرواية تقتضي شرعا عاما فاذا لم يقبل قول الواحد في حق الانسان الواحد فلأن لا يقبل في حق كل الامة كان اولى والحق ان العدد ليس بشرط كما ذهب اليه العامة لان الاصل في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة وانهم قد عملوا باخبار الاحاد من غير اشتراط عدد فانهم عملوا بخبر عائشة في التقاء الختانين ولان المعتبر فيه رجحان جانب الصدق وذلك حاصل عند انعدام العدد ووجود الشرائط المذكورة وليس لزيادة العدد تاثير في انتفاء تهمة الكذب واشتراطه في الشهادة بالنص غير معقول المعنى فلا يلحق به غيره الا ترى انه لا يعتبر في الرواية سائر ما يعتبر في الشهادة من الحرية والذكورة والبصر وعدم القرابة فلا يعتبر العدد ايضا واما عدم اعتبار النبي عليه السلام خبر ذي اليدين فللتهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم والواجب في مثله الاشتهار وكذا ما نقل عن الصحابة من اعتبار العدد فلمقام التهمة في بعض الصور وللاحتياط كما ان عليا رضي الله عنه يحلف الراوي للاحتياط والثاني ما هو عقوبة يسقط بالشبهات كالحدود وخبر الواحد فيها حجة عند ابي يوسف وهو اختيار الجصاص وذهب الكرخي واكثر اصحابنا الى انه ليس بحجة فيها وهو اختيار شمس الائمة وفخر الاسلام احتج الفريق الاول بان الحدود شرع عملي فيجوز اثباتها بخبر الواحد كسائر الشرائع وتحقق الشبهة في خبر الواحد غير مانع في هذا الباب لتحقق الشبهة في البينات واحتج الفريق الثاني بان مبنى الحدود على الاسقاط بالشبهات بالنص وخبر الواحد فيه شبهة بالاتفاق فلا يجوز اثباتها به كما لا يجوز بالقياس فاما اثباتها بالبينات يجوز بالنص الموجب للعلم على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وقد انعقد الاجماع على ذلك ايضا فكان ثبوتها مضافا الى النص والاجماع ويجوز ومن رجح القول الاول فالخبر الواحد حجة ايضا بدلالة موجبة للعلم فكان مثل الشهادة ولا يقال فعلى هذا القياس ينبغي ان يثبت بالقياس ايضا لان وجوب العمل بالقياس ثابت بدليل موجب للعلم ايضا وقلنا اتفقوا انها لا تثبت به لانا نقول عدم الثبوت به باعتبار ان العقوبة انما تعرف مقاديرها بحسب كل جناية ولا مدخل للرأي في معرفة ذلك فامتنع اثباتها به بخلاف خبر الواحد فانه كلام صاحب الشرع والمبين لكل حكم فيجب قبوله **الفصل الثاني في حقوق العباد التي فيها الزام محض**

كالبيوع والاملاك المرسلة يشترط فيه العدد ولفظ الشهادة مع ساير شرايط الاخبار عند الامكان اذا كان المشهود عليه مسلما فان كان كافرا لا يشترط الاسلام مع العدد وانما قلنا عند الامكان احترازا عما لا يطلع عليه الرجال مثل البكارة والولادة والعيوب في النساء في مواضع لا يطلع عليه الرجال فان شهادة النساء من غير اشتراط العدد جائزة فيه وانما اشترط لفظة الشهادة والعدد لان التزوير والاشتغال بالحيل بين الناس في حق الحقوق ظاهر فشرط العدد ولفظة الشهادة توكيدا للخبر الذي هو حجة وتقليلا للحيل وفي التقويم ان اشتراط العدد ولفظ الشهادة باعتبار ان الشهادة شرعت لفصل منازعة باتة كانت بين اثنين بخبرين صحيحين متعارضين من الدعوى والانكار فلم يقع الفصل بخبر واحد بل بنوع خبر ظهرت مزيته في التأكيد على غيره من خبر او شهادة ثم صار احتياط بزيادة العدد ولفظ الشهادة يصلح للتوكيد فان العلم في اداء الشهادة شرط كما قال علي رضي الله عنه اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع ولفظة الشهادة في افادة العلم ابلغ لانها ماخوذة من المشاهدة وهي المعاينة وهي ابلغ اسباب العلم وذكر فخر الاسلام والشهادة بهلال الفطر من هذا الفصل باعتبار ان الناس ينتفعون به فكان الفطر من حقوقهم وكذا يلزم الامتناع عن الصوم في وقت الفطر لقوله عليه السلام الا لا تصوموا الحديث **الفصل الثالث في حقوق العباد التي ليس فيها الزام** كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارة والرسالات في الهدايا والشركات وخبر الواحد فيها حجة واذا كان المخبر مميزا عدلا كان او غيره صبيا كان او بالغا كافرا كان او مسلما حتى اذا اخبره صبي مميز او كافر او فاسق ان فلانا وكله او ان مولاه اذن له فوقع في قلبه صدقه يجوز له ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره لعموم الضرورة الداعية الى سقوط شرط العدالة وسائر الشرائط سوى التمييز فان الانسان قلما يجد العدل الحر البالغ المسلم في كل زمان ومكان ليبعثه الى وكيله او غلامه فلو شرط فيه سائر الشرائط لتعطلت المصالح وفيه حرج عظيم ولان في هذا القسم ليس شيء من معنى الالزام لان العبد والوكيل ساغ لهما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمهما فلا يشترط فيه ما يشترط للالزام من العدالة وغيرها الا ترى ان النبي عليه السلام كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر وكذا الاسواق من لدن رسول الله الى يومنا هذا بعدول وفساق والناس يشترون من الكل ويعتمدون خبر كل مميز بذلك **الفصل الرابع في حقوق العباد التي فيها الزام بوجه دون وجه** كعزل الوكيل وحجر المأذون ووقوع العلم بفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر فهذا كله اذا كان المبلغ وكيلا ورسولا ممن اليه الابلاغ بان قال الموكل والمولى او الشريك او رب المال او الامام وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل او الحجر ونحوهما او ارسلتك الى فلان لتبلغ عني اليه هذا الخبر لم يشترط فيه الاتفاق لان عبارة الرسول والوكيل كعبارة المرسل والموكل في هذه الصورة مثل الرسول وان اختلفا في غيرها ثم في الموكل والمرسل لا يشترط العدالة فكذا فيمن قام مقامهما وان كان المخبر فضوليا من عند نفسه فعند ابي حنيفة يشترط احد شطري الشهادة اما العدد او العدالة وعند ابي يوسف ومحمد هذا الفصل والفصل الثالث سواء فيثبت الحجر والعزل بقول كل مميز لان هذا القسم من باب المعاملات فالحق بالاخبار بالشرائع فوجب ان لا يتوقف على شرائط الشهادة وهذا لان للناس في باب المعاملات ضرورة توكيلا او عزلا على ما يعرض لهم من الحاجات فلو شرطت العدالة لضاق الامر على الناس فلم يشترط دفعا للحرج كذا في الاسرار فاما الاخبار بالشرائع وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها لان الضرورة

والرابع

لم تحقق في حقه اذ لو توقف على العدالة يؤدي الى الحرج وتفوت المصلحة لان اسامل العدول لو رد الاسلام
الى دار الحرب قلما يكون فلهذه الضرورة الحقت بالمعاملات وابو حنيفة يقول ان هذا الفصل من الحقوق
اللازمة التي تلزم على الغير ولا ينفرد بابطالها لان الموكل او المولى يلزم الوكيل او العبد بالعزل او الحجر
لزوم عهدة او فساد عمل فانه اذا انعزل الوكيل يقضي الشراء عليه ويلزمه العهدة واذا حجر العبد يخرج
تصرفاته من الصحة الى الفساد فمن هذا الوجه كان هذا القسم من قبيل الالزامات ومن وجه يشبه ساير المعاملات
لان الموكل او المولى او من يعنيهما يتصرف في حقه بالعزل والحجر او الفسخ كما هو متصرف في حقه
بالتوكيل والاذن والاجازة اذ لكل واحد منهما ولاية المنع من التصرف كما له ولاية الاطلاق وكذا
الاخبار بالشرائع في المسلم الذي لم يهاجر لانه من حيث ان الشرائع لم تكن ثابتة في حقه قبل الاخبار
حتى لم يلحقه ضمان تركها وقد ثبت الوجوب في حقه بعد الاخبار كان ملزما ومن حيث لزومها مضافا
الى الشرع والتزامه اياه لا يكون ملزما ثم شبه الالزام يوجب اشتراط العدالة والعدد وشبه
المعاملات يوجب سقوطهما فشرطنا احدهما واسقطنا الاخر توفيرا للشبهين حظهما وفي لزوم الشرائع
بخبر الفاسق على المسلم الذي لم يهاجر اختلاف المشايخ فمنهم من قال ينبغي ان لا يجب القضاء عندهم لان
هذا من اخبار الدين والعدالة فيها شرط بالاتفاق واكثرهم على انه على الاختلاف كالحجر والعزل قال
شمس الائمة والاصح عندي انه يلزمه القضاء عند الكل فيها لان من يخبره هو رسول رسول الله
بالتبليغ قال عليه السلام نضر الله امرأ سمع منى مقالة الحديث وخبر الرسول بمنزلة كلام المرسل
ولا يشترط فيه العدالة فكذا هذا قوله والرابع في بيان نفس الخبر اي القسم الرابع من
الاقسام المختصة بالسنن بيان نفس الخبر وهو اربعة قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسل عليهم السلام
لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم من الكذب وحكمه الاعتقاد فيه والايتمار به قال تعالى وما اتاكم
الرسول فخذوه الاية وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام امارات الحدث فيه ودعوى
الكفار الهية الاصنام مع علمنا بانها جمادات ودعوى زرادشت وماني وغيرهما وغيرهم النبوة
لعدم ايات التصديق من المعجزات وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال بردّه باللسان وقسم يحتملهما
على السواء كخبر الفاسق فان خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه
محظور دينه وحكمه التوقف فيه لانه استوى الجانبان كيف وقد قال تعالى ان جاءكم فاسق الاية وقسم
ترجح احد احتماليه على الاخر كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية فان جانب صدقه يرجح لظهور
غلبة عقله ودينه على هواه بامتناعه عما يوجب الفسق وحكمه العمل به لا على اعتقاد حقيقته
والمقصود بيان هذا النوع وله اطراف طرف السماع وطرف الحفظ وطرف الاداء وطرف السماع
نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة اربعة اقسام قسمان في نهاية العزيمة واحدهما احق من صاحبه
وقسمان اخران يخلفان القسمين الاولين ويحاذيان العزيمة ايضا لكن على سبيل الخلافة وصار لها
شبه بالرخصة اما الاولان احدهما ما يقرأه المحدث من كتاب او حفظ وانت تسمعه والثاني ما تقرأ عليه
من حفظ او كتاب وهو يسمع ثم تقول له على طريق الاستفهام اهو كما قرأت عليك فهو يقول نعم او تقول بعد
الفراغ الامر كما قرئ عليك من غير استفهام قال عامة اهل الحديث الوجه الاول احق لانه طريقة الرسول
عليه السلام فانه كان يبلغ بنفسه ويقرأ على الصحابة وهو ابعد عن الخطاء والسهو وهو المطابق
والمشافهة اي مطابق قولك حدثني فلان او شافهني فهذا يدل على ان الكلام صدر منه وانتشر

لا على العكس وقال ابو حنيفة رحمه الله قراءتك على المحدث اقوى من قراءة المحدث عليك وانما كان ذلك احق لرسول الله
لكونه مامونا عن السهو والغلط فان قلت النبي عليه السلام سها في صلوته قلت المراد به لانه لا
يقر عليهما ولانه عليه السلام لم يكن كاتبا ولا قارئا من المكتوب شيئا وانما يقول ما يقرأ عن حفظ فكانت قراءته
اولى فاما غيره يقرّ على الغلط ويخبر عن كتاب لا عن حفظ حتى اذا كانت الرواية عن حفظ كان ذلك الوجه
احق كما قالوا وهما في المشافهة سواء اي قراءة المحدث والقراءة عليه سواء في صحة التحديث اذا كان عن كتاب
لان اللفظ لا يحصل بين سماع المتكلم بنفسه وبين ان يقرأ عليه ويستفهم منه فيقول نعم ولهذا يجوز
اداء الشهادة بكل واحد من الطريقين وذكر فخر الاسلام في بعض تصانيفه قال ابو حنيفة الوجهان سواء
بل الثاني احوط لان السامع اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن والسند من المبلغ لحاجته
الى ذلك لان الطالب عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره فيحتمل ان يسهو عن البعض ويشتد منه اكثر مما يشتد
من الطالب فلا يؤمن على الذي يقرأ وهو المحدث لان الانسان في امر نفسه احوط منه في امر غيره واما
القسمان اللذان يخلفان الاولين فاحدهما الكتاب والثاني الرسالة اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان يكون
مختوما بختم معروف معنونا يعني يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية
ثم بالثناء ثم يذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى ان قال عن النبي عليه السلام ويذكر متن الحديث ثم يقول
اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد والثاني الرسالة وهي كالكتاب في جواز الرواية
وذلك ان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا
بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد وهذا لان الكتابة والرسالة الى الغايب بمنزلة الخطاب
للحاضر شرعا وعرفا اما شرعا فلان النبي عليه السلام مامور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة وقد بلغ الغيب
وكذلك ساير الاحكام المتعلقة بالكلام تثبت بهما كما تثبت بالخطاب واما عرفا فلان الناس يعدونهما مثل
الخطاب حتى قلد الخلفاء والملوك القضاء والامارة والانابة بهما كما قلدوا بها بالمشافهة وعدوا مخالفهما مخالفا
للامر فثبت انهما مثل الخطاب بعد ان يثبتا بالبينة على ما عرف في كتاب القاضي الى القاضي وعند عامة اهل
الحديث لا حاجة الى البينة بل يكفي في ذلك ان يعرف المكتوب اليه خط الكاتب او يغلب على ظنه صدق
الرسول والمختار في القسمين الاولين ان تقول حدثني فلان لانه حدثه وشافهه بالاسماع وقيل
هذا معظم مذهب الحجازيين والكوفيين ومذهب وقول الزهري ومالك وسفيان ويحيى بن سعيد القطان
وهو مذهب البخاري وجماعة من المحدثين وعند بعض المحدثين لا يقول في القسم الثاني من القسمين الاولين
حدثني بل يقول اخبرني وهو مذهب الشافعي ومسلم صاحب الصحيح وجمهور اهل المشرق وعند بعضهم لا يجوز
في هذا القسم ان يقول حدثني ولا اخبرني بل يقول قرئ عليه وانا اسمع فاقر به وهو قول ابن المبارك ويحيى التميمي
واحمد بن حنبل والنسائي وغيرهم لان المحدث لم يحدثه ولم يخبره بشيء ولم يتلفظ الا بقوله نعم والجواب عنه
ان المختصر والمطول من الكلام سواء وكلام نعم يتضمن اعادة ما في السؤال لغة فكان هذا تحديثا واخبارا وفي
القسمين الاخرين المختار ان يقول اخبرني قال بعض المحدثين لا يجوز ان يقال فيهما اخبرني كما لا يجوز ان يقول
حدثني لان الاخبار والتحديث واحد بل يقول كتب الي فلان او ارسل الي بكذا ولكنا نقول الكتاب والرسالة
بمنزلة المشافهة فلا يجوز ان يقال حدثني ويجوز ان يقال اخبرني الا ترى انا نقول اخبرنا الله وانبانا بالكتاب والرسالة
ولا يقال حدثنا وكلمنا وانما ذلك خاص لموسى كما قال تعالى وكلم الله موسى تكليما قال عبد الرحمن بن علي البلخي في
رسالته المصنفة في تنويع السماع وتحسين الاجازة اذا كان الضبط والاحتياط على وجهه لا فرق

من حدثنا وحدثني واخبرنا واخبرني سواء قراء المحدث بلفظه او قرات عليه فاقر به او قرئ عليه فاقر به
عند المحققين من المتقدمين والمتاخرين وجاء في الرواية انبانا وانباني وخبرنا وخبرني الا اني احب ان
خبرنا وخبرني للكثرة والمبالغة في الاخبار مرة بعد اخرى في الوحل خبرني وفي الجمع خبرنا قوله
او يكون رخصة الرخصة ما لا اسماع فيه وهو الاجازة والمناولة الاجازة ان يقول المحدث لغيره اجزت لك
ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان ويبين اسناده او يقول اخبرت لك ان تروي عني جميع ما صح عندك
من مسموعاتي ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد
اجزت لك ان تروي عني هذا كما يوجبه الاحتياط والمناولة لتاكيد الاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة
غير معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة غير ان المناولة زيادة تكلف احدثها بعض المحدثين تاكيدا
للاجازة فكانت المناولة قسما من الاجازة واختلف في الاجازة فابطلها جماعة من المحدثين والشافعي في
رواية الربيع عنه وابو طاهر الدباس من اصحابنا بما حكاه محمد بن ثابت الخجندي لان ظاهره اباحة التحدث
والاخبار عنه من غير ان يحدثه او يخبره اباحة الكذب وليس له ذلك ولا لغيره ان يستبيح الكذب اذا ابيح
جوزها الجمهور من الفقهاء والمحدثين وهو الظاهر من مذهب الشافعي ايضا لان الضرورة دعت الى تجويزها
فان كل محدث لا يجد من يبلغ اليه ما صح عنده ولا يرغب كل طالب الى سماع جميع ما صح عند شيخه فلو لم تجوز لما
لادى الى تعطيل السنن وانقطاع اسانيدها فكانت الاجازة من قبيل الرخصة فكان قوله اجزت في العرف
بمنزلة قوله فاروِ عني فلا يكون كذبا اليه اشير في المحصول والمعتمد ثم المجاز له ان كان عالما بما في الكتاب الذي
اجازه بروايته صحت الاجازة وحلت له الرواية لان الشهادة تصح بهذه الصفة فان الشاهد اذا وقف
على جميع ما في الصك واخبره من عليه الحق واجاز له ان يشهد بذلك كان صحيحا فكذا رواية الخبر وان لم يكن المجاز
له عالما به فان كان الكتاب محتملا للزيادة والنقصان غير مامون عن التغيير لا يحل له الرواية بالاتفاق ولا
تصح الاجازة وان كان لا يحتمل التغيير لا تصح الاجازة عندهما وتصح عند ابي يوسف قياسا على اختلافهم في كتاب القاضي
الى القاضي وكتاب الرسالة فان علم الشهود بما في الكتاب يشترط عندهما لصحة اداء الشهادة وليس بشرط عنده
قال شمس الائمة والاصح عندي ان هذه الاجازة لا تصح بالاتفاق لان ابا يوسف انما استحسن هناك
لاجل الضرورة فان الكتب مشتملة على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب والمكتوب اليه ان يقف عليها غيرهما
وذا لا يوجد في كتب الاخبار لان السنة اصل الدين ومبناها على الشهرة فلا وجه للحكم بصحة تحمل الامانة
فيها قبل العلم الا يرى ان المحدث لو قرا عليه فلم يسمع ولم يفهم لم يجز له الرواية ففي الاجازة التي هي دون القراءة
اولى وفي تصحيح الاجازة بدون العلم رفع للابتلاء فان الناس يبتلون بالتعلم والتعليم وتحمل المشاق فلو
جوزت الاجازة بدون العلم لرغب الناس عن التعلم اعتمادا على صحة الرواية بدونه وفيه فتح باب التقصير
والبدعة اذ لم ينقل عن السلف مثل هذه الاجازة فيكون ما روي عن السلف انهم احضروا الصبيان مجلس
الحديث كان ذلك على وجه التبرك فانهم قوم لا يشقى جليسهم لا على انه طريق يقوم به الحجة ثم ذكر الحافظ ابو عمرو
الدمشقي في كتاب معرفة علم الحديث ان للاجازة انواعا اولها ان يجيز لمعين في معين مثل ان يقول اجزت لك الكتاب
الفلاني فهي اعلى انواع الاجازة والثاني ان يجيز لمعين في غير معين مثل ان يقول اجزت لك الكتاب الفلاني فهي
اعلى انواع الاجازة والثاني ان يجيز لمعين في غير معين مثل ان يقول اجزت لك جميع مسموعاتي ومروياتي
والثالث ان يجيز لغير معين بوصف العموم مثل ان يقول اجزت للمسلمين او لكل احد او لمن ادرك
زماني وقد تكلم المتاخرون ممن جوز اصل الاجازة في جوازه وعدم جوازه والرابع الاجازة للمجهول او بالمجهول
اصلا

كتابي

الدبس

مثل ان يقول اجزت لمحمد بن جعفر الدمشقي وقد اشتركت جماعة في هذا الاسم والنسب او يقول اجزت لفلان
ان يروي عني كتاب السنن فهذه الاجازة فاسدة والخامس الاجازة للمعدوم مثل ان يقول لمن يولد لفلان وقد
جوزه قوم لان الاجازة اذن في الرواية لا محادثة والصحيح عدم الجواز لانها في حكم الاخبار ولا يصح الاخبار
للمعدوم وكذا الاجازة وهذا ايضا يوجب بطلان الاجازة للطفل الصغير الذي لا يصح سماعه وسئل ابو الطيب
الطبري عن الاجازة له فقال يصح للعاقل وغيره وعلى هذا رأينا شيوخنا يجيزون الاطفال الغيب عنهم حرصا
على توسيع السبيل الى بقاء الاسناد والسادس اجازة ما لم يسمعه المجيز ليرويه المجاز له اذا تحمله المجيز
بعد ذلك والصحيح عدم الجواز والسابع اجازة المجاز مثل ان يقول اجزت لك مجازاتي والصحيح ان ذلك جائز ثم
ثم المستحب في الاجازة ان يقول عند الرواية اجاز لي وهو العزيمة ويجوز ان يقول اخبرني او حدثني رخصة
لوجود الخطاب والمشافهة في الاجازة بخلاف الكتاب والرسالة اذ الخطاب لم يوجد فيهما اصلا الا ان ما ذكرنا
دون حقيقة القراءة فكانت العزيمة فيه ما قلنا هذا هو مختار القاضي ابي زيد والاصح ما ذكره شمس الائمة ان
الاحوط ان يقول اجازني ويجوز ان يقول اخبرني ولا ينبغي ان يقول حدثني فان ذلك يختص بالاسماع ولم يوجد
وذهب المحدثون وعامة الاصوليين الى امتناع جواز حدثني واخبرني مطلقا لاشعارهما بتصريح نطق
الشيخ وهما من غير نطق كذب بخلاف المقيد كحدثني واخبرني اجازة فانه يجوز وعند البعض لا يجوز المقيد
احتياطا واعلم انه لا يحل الرواية ايضا بالسماع ان جلس مجلس السماع وهو مشغول عنه بنظر في كتاب غير
الذي يقرأ او يخط بقلم او يعرض عنه بلهو او يغفل عنه بنوم وكسل لانه لا ضبط له ولا امانة ولا يقوم الحجة
بمثله ولا يصل الاسناد بخبره الا ما يقع من ضرورة فانه عفو وصاحبه معذور وذكر ابو الوفا في رسالته ان
سماع حديث رسول الله له شان عظيم ولاقتباسه حرمة قوية فلا يباشر الا بالتوقير والاحترام وقد رايت
من مشايخي من لا يستحسن من نفسه ومن غيره الضحك والمزاح والانبساط والكلام مما لا يحضره كتب الحديث وفي مجلس
الحديث فهذا هو الطريقة المرضية فاما من عارف ويستخف بهذا الامر لا يسمع منه حديث رسول الله ولا
ممن يكون مكثارا مهذارا صاحب هذيان وغيبة وفحش او مما يسمع من شيخ صالح عفيف وقور سكون الا عما
يعنيه من الكلام محافظة للجمع والجماعات ويعرف الصواب من الخطا ويغلب صوابه على خطائه واذا اخطا ونبه عليه
رجع الى الصواب ولا يدعي انه كذا سمعه دفعا عن نفسه وذكر ابو عمرو الدمشقي ان اعتبار مجموع ما ذكره اهل الحديث
من الشروط في رواة الحديث ومشايخه قد يتعذر الوفاء بها في هذا الزمان فليعتبر من الشروط ما يحصل به الغرض
من المحافظة على خصيصة هذه الامة والاسانيد والمحاذرة من انقطاع سلسلتها والتكيف في اهلية الشيخ
بكونه مسلما بالغا عاقلا غير متظاهر بالفسق والسخف وفي ضبطه بوجود سماعه مثبتا بخط غير متهم من اصل
موافق لاصل شيخه قوله وطرف الحفظ نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة ان يحفظ
المسموع من وقت السماع والفهم الى وقت الاداء وهو مذهب ابي حنيفة في الاخبار والشهادة ولهذا قلت روايته
وهو طريقة رسول الله عليه السلام فيما يبينه للناس والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه ويذكر به ما كان
مسموعا صار كانه حفظ من وقت السماع الى وقت الاداء فهو حجة ويحل له ان يروي سواء كان خطه او خط رجل
معروف او مجهول لان التذكر بمنزلة الحفظ والنسيان الواقع قبل التذكر معفو لانه لا يمكن الاحتراز عنه اذ الانسان
جبل عليه وانما كان دوام الحفظ لرسول الله لقوة نور قلبه وان كان متصورا في حقه بدليل الاستثناء في قوله
سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء اي ما شاء الله ان ينسخه فيزيل حفظه عن القلوب وبعد النسيان النظر في الكتاب
طريق للتذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ فاذا عاد كما كان فالرواية عن حفظ تام وان كان الخط لم يذكره

سكوت نسخة

السخف بالضم رقة العقل وقد سخف الرجل بالضم سخافة فهو سخيف [illegible]

ثم فعند ابي حنيفة لا يحل له الرواية لان الخط وضع للتذكرة للقلب كالمرآة للعين فلا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائي
وجهه فكذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب به علما وعندهما والشافعي يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة رضي
كانوا يعملون على كتب النبي عليه السلام ككتابه لعمرو بن حزم من غير ان راويا يروي ذلك الكتاب لهم بل عملوا لاجل
الخط في انه منسوب الى رسول الله يجاز مثله لغيرهم وانما يتحقق الاعتماد وعدمه على الخط في ثلثة مواضع فيما يجد
القاضي في خريطته سجلا مكتوبا بخطه ولم يتذكر الحادثة وفي رواية الحديث وفي الصك بان يرى الشاهد خطه في
الصك ولا يتذكر الحادثة فقال ابو حنيفة رضي الله عنه في الفصول كلها لا يجوز له ان يعتمد على الخط ما لم يتذكر الحادثة لان
الخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط من غير تذكر وعن ابي يوسف ان في السجل ورواية الحديث يجوز ان
يعتمد على الخط ولا يجوز في الصك وعن محمد انه يعمل بالخط في الفصول كلها وما ذهب اليه محمد رخصة تيسيرا على الناس
ثم هذه على انواع ما يكون بخطه موثوقا بيده او بخط رجل معروف ثقة موثق بيده او بخط معروف غير ثقة غير موثوق
بيده او ما يكون بخط مجهول اما ابو يوسف فقد عمل به في السجل اذا كان في يده او يد امينه للامن عن التزوير سواء
كان بخطه او بخط رجل معروف لان القاضي لكثرة اشتغاله يعجز ان يحفظ كل حادثة وكذا في الاحاديث عمل به اذا
كان في يده او في يد امين اخر لان التبديل فيه غير متعارف فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية لا محالة ادى الى
تعطيل الاحاديث وان لم يكن السجل في يد القاضي فلا يجب العمل به لان التزوير فيه غالب لما يبتني عليه من
المظالم والخصومات بخلاف باب الحديث فان العمل به جائز وان لم يكن في يده اذا كان خطا معروفا مأمونا
عن الغلط في غالب العادة لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع الى من يغيره فكان المحفوظ بيد امين
مثل المحفوظ بيده فاما في الصك فلا يحل العمل به من غير تذكر لانه يكون في يد الخصم فلا يقع الامن فيه عن التغيير
والتزوير حتى اذا كان في يد الشاهد كان مثل السجل وكذا قول محمد الا في الصك فانه جوز العمل به وان لم يكن
في يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة استحسانا توسعة للامر على الناس واما اذا وجد
حديثا بخط ابيه وهو معلوم او بخط رجل معروف موثوق به فانه يجوز له ان يقول وجدت بخط ابي او فلان ولا
يزيد على ذلك واما اذا كان الخط مجهولا فان كان مفردا فذلك باطل وان كان مضموما الى جماعة لا يتوهم التزوير
في مثله والنسبة باسمه يقع التعريف بها فان ذكر اسم ابيه وجده يكون كالمعروف قوله وطرف الاداء
الى اخره طرف الاداء نوعان ايضا عزيمة ورخصة فالعزيمة ان يتمسك باللفظ المسموع فيؤدي على الوجه
الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان يؤدي بعبارته معنى ما فهم عند سماعه فهذا جائز عند عامة العلماء
في بعض الصور وقال بعض اهل الحديث لا يجوز نقله بالمعنى بحال وهو مذهب ابن عمر ومحمد بن سيرين وجماعة
من التابعين وهو اختيار الرازي من اصحابنا وتعلقوا بهذا اللفظ لقوله عليه السلام نضر الله امرءا سمع منا مقالة
فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه حث على الاداء كما
سمع ذلك بمراعاة اللفظ المسموع ونبه على المعنى وهو تفاوت الناس في معرفة معاني الالفاظ والفقه الذي يدور
عليه امر الشرع فيحتمل ان ينقل الراوي الى من هو افقه منه فيستنبط منه معنى زائدا واذا صار الاصل بهذا ثبت
الحجة عاما ولئن كان من الالفاظ ما لا يتفاوت الناس في معرفة معناه ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم
سابق في الفصاحة والبيان كما قال عليه السلام انا افصح العرب والعجم ففي التبديل بعبارة اخرى لا يؤمن من الزيادة
والنقصان فكان الاحتياط الكف عنه وحجة العامة ما روى يعقوب بن سليمان الليثي عن ابيه عن
جده قال اتينا رسول الله عليه السلام فقلنا له بآبائنا وامهاتنا يا رسول الله انا لنسمع منك الحديث ولا نقدر على
تأديته كما سمعناه منك قال عليه السلام اذا لم تحلوا حراما وتحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا بأس كذا اورده

ابو بكر الخطيب البغدادي في كتاب الكفاية في معرفة اصول علم الرواية واتفاق الصحابة على روايتهم بعض الاوامر
والنواهي بالفاظهم مثل ما روى حكيم بن حزام وغيره انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص
في السلم وما روي عن ابن مسعود وانس وغيرهما انهم كانوا يقولون عند الرواية قال عليه السلام كذا او نحوا منه
او قريبا منه ولم ينكر عليهم منكر فكان اجماعا على الجواز وايضا الاجماع منعقد على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم
واذا جاز ابداله بالعجمية فلان يجوز ابداله بالعربية اولى اذ التفاوت بين العربية وترجمتها بالعربية اقل مما بينها
وبين العجمية ولقائل ان يقول جواز التفسير بلغة اخرى لا يدل على جواز النقل بالمعنى لان في التفسير ضرورة
اذ العجم لا يفهم العربي ولا ضرورة في النقل بالمعنى الا ترى ان تفسير القرآن بجميع اللغات جائز ولم يجز نقله بالمعنى
بالاتفاق والمعقول وهو انا نعلم قطعا ان اللفظ غير مقصود في باب الحديث كالشهادة لان النظم من السنة
غير معجز ولهذا كان عليه السلام يذكر المعنى الواحد بالفاظ مختلفة بل المقصود هو المعنى وهو حاصل فلا يلتفت
الى اختلاف اللفظ بخلاف القرآن والاذان والتشهد وسائر ما يتقيد فيه باللفظ لان اللفظ فيها مقصود كالمعنى
ولهذا تعلق جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض بالاية المنسوخة فلا يجوز الاخلال به كالمعنى
واما الجواب عما قالوا بانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم فنعم لا يجوز النقل بالمعنى في الجوامع ولا فيما لا
يؤمن فيه عن التحريف بل انما جوزنا فيما لا يحتمل الا وجها واحدا اشترط ان يكون الناقل عالما باوضاع الكلام وفيما
له معنى ظاهر يشترط ان يكون الناقل جامعا بين العربية والفقه واما الحديث فلا تمسك لهم فيه لان الاداء
كما سمع ليس بمقتصر على نقل اللفظ بل يطلق ذلك على نقل المعنى ايضا فان الشاهد او المترجم اذا ادى المعنى من
غير زيادة ونقصان يقال انه ادى كما سمع ولئن كان الاداء بلفظ آخر وليس سلمنا ان التادية بحسب ما سمع
انما يكون باللفظ فلا نسلم ان فيه ما يدل على الوجوب والمنع من غيره لانه عليه السلام دعا لمن حفظ ويدل ذلك
على انه مرغوب فيه لا على الوجوب ونحن نقول بالاولوية والحاصل ان السنة في هذا الباب على خمسة اوجه محكم
لا يحتمل الا معنى واحدا فيجوز نقله بالمعنى لمن كان عالما بوجوه اللغة رخصة لانه لما لم يشتبه معناه
لا يتمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى وظاهر معلوم لكنه يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل
المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف على ما هو المراد منه فيقع الامن عن الخلل بمعناه
ومشكل ومشترك فلا يجوز نقله بالمعنى اصلا لان المراد منها لا يعرف الا بتأويل وتأويل الراوي لا يكون حجة
على غيره كالقياس ومجمل او متشابه فلا يتصور نقله بالمعنى لانه لا يقف على معناه وما كان من جوامع الكلم
بان كان لفظه وجيزا وتحته معان جمة كقوله عليه السلام الخراج بالضمان وقوله عليه السلام العجماء
جبار وقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام فقد جوز بعض مشايخنا نقله بالمعنى ان كان ظاهر
المعنى اذا كان الراوي جامعا للغة والفقه قال شمس الائمة والاصح عندي انه لا يجوز لانه عليه السلام
كان مخصوصا به وكل مكلف بما في وسعه وفي وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون مؤديا الى غيره بيقين ولو
نقله الى عبارته لم يأمن القصور في المعنى المطلوب به وكان هذا النوع هو مراد رسول الله بقوله اداها
كما سمعها قوله والمروي عنه اذا انكر الرواية الى الفصل اعلم ان للخبر من طريق المعنى خمسة
ما هو صدق لا شبهة فيه كالمتواتر وقسم فيه شبهة كالمشهور وقسم يحتمل يترجح جانب صدقه كالاخبار الآحاد
التي توجب العمل وقسم يحتمل عارض دليل رجحان الصدق ما اوجب وقفه اي عارض كونه حجة ما يوجب
كونه غير حجة كخبر الفاسق والقسم الخامس المطعون والطعن نوعان نوع يلحقه من غير الراوي والاول
على اربعة اوجه احدها ما انكره صريحا وهو على وجهين اما ان انكره انكار جاحد بكذب بان قال كذبت

على او ما رويت لك او انكره انكار ستوقف بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه ففي الوجه الاول
يسقط العمل به بلا خلاف لان كل واحد منهما مكذب للاخر فلا بد من كذب واحد غير عين وهو موجب للقدح في
الحديث ولكن لا يسقط بذلك عدالتهما للتيقن في عدالتهما ووقوع الشك في زوالها وفائدته تظهر في قبول روايتهما
في غير ذلك الخبر واما في الوجه الثاني فذهب الكرخي والقاضي ابو زيد ومن تابعه واحمد بن حنبل في رواية عنه الى انه
يسقط العمل به وذهب الشافعي ومالك وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به متمسكين بانه حال كل واحد
يحمله فان حال المدعي يحتمل السهو والغلط وحال المنكر يحتمل النسيان والغفلة وكل واحد منهما عدل ثقة فكان معمولا
في حق نفسه ولا يبطل ترجح جهة الصدق في خبر الراوي لعدالته بنسيانه الاخر كما لا يبطل بموته وجنونه
محل للراوي الرواية واحتج من رده بان الحديث انما يكون حجة بالاتصال بالرسول عليه السلام وبانكار الراوي
يقطع الاتصال لان انكاره حجة في حقه فينتفي به روايته للحديث ويصير مناقضا بانكاره ومع التناقض لا
يثبت الرواية وبدون الاتصال لا يكون حجة كما في الشهادة على الشهادة ولانه اذا لم يتذكر بالتذكير كان مغفلا
ورواية المغفل لا يقبل ولان اكثر ما في الباب ان يصدق كل واحد في حق نفسه فقلنا يحل للراوي ان يعمل به ولا يحل
لغيره لتحقق الانقطاع في حق غيره بتكذيب المروي عنه وقيل ان سقوط العمل بالخبر الذي انكره المروي عنه
قول ابي يوسف خلافا لمحمد بناء على اختلافهما في شاهدين شهدا على القاضي بقضيته وهو لا يذكرها فقال ابو يوسف لا يقبل
وقال محمد يقبل ومثاله حديث ربيعة عن سهيل عن ابي صالح عن ابي هريرة انه عليه السلام قضى بشاهد ويمين وان عبد
العزيز بن محمد الدراوردي قال لقيت سهيلا فسالته عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم يعرفه وكان يقول بعد
ذلك حدثني ربيعة عني فاصحابنا لم يقبلوا هذا الحديث وعمل الشافعي به مع انكار الراوي وثانيها ما اذا عمل الراوي
بخلافه او افتى بخلافه فان كان قبل روايته وقبل بلوغ الخبر اياه فما هو خلاف بيقين اي لا يحتمل ان يكون مرادا من الخبر
بوجه لا يوجب ذلك جرحا في الحديث لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك بالحديث ورجع اليه احسانا للظن
به وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة في الاصل ووقع الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل ويحمل على انه
كان قبل الرواية وكذلك ان كان بعد الرواية ولم يكن خلافا بيقين بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه
او مشتركا او بمعنى المشترك فعمل باحد وجوهه لان الحجة هي الحديث وتاويله لا يغير ظاهر الحديث واحتماله
للمعاني لغة وتاويله لا يكون حجة على غيره فوجب عليه العمل والنظر فيه فان اتضح له وجه وجب اتباعه
وان كان العمل بعد الرواية او بلوغه اياه وذلك خلاف بيقين فذلك يوجب جرحا في الحديث لان خلافه ان
كان حقا بان خالف للوقوف على نسخه او ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به لان المنسوخ
وما ليس بثابت ساقط العمل وان كان خلافه باطلا بان خالف لقلة المبالاة والتهاون بالحديث او لغفلة
او نسيان فقد سقطت بذلك روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلا او كان مغفلا وكل ذلك مانع عن قبول
روايته مثاله حديث ابي هريرة انه عليه السلام قال يغسل الاناء من ولوغ الكلب سبعا ثم صح من فتواه
انه يطهر بالغسل ثلاثا فيسقط العمل بما روى ويحمل على انه عرف انتساخه او علم ان مراد النبي عليه السلام
الندب فيما وراء الثلث ومثال الحديث الذي عمل الراوي ببعض محتملاته ما روي عن ابن عباس عن النبي عليه السلام
انه قال من بدل دينه فاقتلوه وكلمة من يتناول الرجال والنساء وقد خصه الراوي بالرجال على ما روى ابو
حنيفة باسناده عن ابن عباس انه قال لا يقتل المرتدة فلم يعمل الشافعي بتخصيصه لان تخصيصه ليس بحجة
على غيره وهذا هو الوجه الثالث ورابعها وهو الامتناع عن العمل بالحديث وهو بمنزلة العمل بخلافه حتى يخرج
الحديث عن الحجة لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كما ان العمل بخلافه حرام والمراد بالامتناع عن العمل هو

ان لا يشتغل بالعمل بما يوجبه الحديث ولا بما يخالفه من الافعال الظاهرة كما اذا لم يشتغل بالصلوة في وقت الصلوة ولا
بشيء اخر حتى مضى الوقت كان هذا امتناعا لا عملا بخلافه ولو اكل في وقت الصوم كان هذا عملا بخلافه الا انه في
التحقيق كلاهما واحد لان الترك فعل كالاشتغال بفعل اخر مثاله حديث ابن عمر انه عليه السلام كان يرفع يديه عند
الركوع وعند رفع الراس من الركوع وقد صح عن مجاهد بانه قال صحبت ابن عمر سنين فلم اره يرفع يديه الا في
تكبيرة الافتتاح فتركه دليل على انه عرف انتساخه واما النوع الثاني من الطعن وهو الذي يلحقه من قبل غير راويه
فهو قسمان احدهما طعن الصحابة والثاني طعن ائمة الحديث اما طعن الصحابة فعلى وجهين اما ان يكون الحديث
الذي طعن فيه بما يحتمل الخفاء على الطاعن ام لا فعمل الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء بخلافه يوجب الطعن وذلك مثل حديث
عبادة بن الصامت انه عليه السلام قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وهذا الحديث تمسك الشافعي بجعل النفي الى
موضع منه وبين موضع الزنا مدة سفر من تمام الحد ولم نعمل علماؤنا به لان عمر رضي الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا
فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما حلف لان الحد لا يترك بالارتداد فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة
والمصلحة وقال علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة ولو كان النفي حدا لما سماه فتنة وقد علمنا ان الحديث لا يخفى عليهم
لان اقامة الحد مفوض الى الائمة ومبني على الشهرة وعمر وعلي من ائمة الهدى فيبعد ان يخفى الحديث عليهما ولم
يبلغهما مثل هذا الحديث ولا يظن بهم مخالفة حديث صحيح فدل تركهم العمل بخلافه على انتساخه ومثال الحديث الذي يحتمل
ما يحتمل الخفاء ما روى زيد بن خالد الجهني حديث القهقهة في الصلوة والحديث معلوم فيروى عن ابي موسى الاشعري
انه لم يعمل بحديث القهقهة وذلك لا يوجب جرحا في الحديث ان ثبت عنه لان ما رواه زيد من الحوادث النادرة
فاحتمل الخفاء على ابي موسى فلذلك لم يعمل به على انا لا نعلم انه لم يعمل به فانه قد اشتهر عن ابي العالية رواية هذا الحديث
مسندا ومرسلا عن ابي موسى كذا في الاسرار ولم ينقل عن واحد من الثقات ترك العمل به فالظاهر ان ما ذكروه غير ثابت
وثانيهما طعن ائمة الحديث فانه لا يقبل مبهما بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او فلان متروك الحديث او ذاهب
الحديث او مجروح او ليس بعدل من غير ان يذكر سبب الطعن وهو مذهب عامة الفقهاء والمحدثين وذهب القاضي
الباقلاني وجماعة من ائمة الحديث الى انه مقبول لان الجارح ان لم يكن بصيرا باسباب الجرح فلا يصلح للتزكية
وان كان بصيرا بها فلا معنى لاشتراط بيان السبب اذ الغالب مع عدالته وبصيرته انه ما اخبر الا وهو
صادق فيه الا يرى ان التعديل المطلق مقبول فكذا الجرح المطلق وجه العامة ان العدالة ثابتة
لكل مسلم عاقل خصوصا في القرون الثلاثة فلا يترك هذا بالجرح المبهم لان الجارح ربما اعتقد ما لا يصلح سببا
للجرح جارحا بان ارتكب صغيرة من غير اصرار وشرب النبيذ معتقدا اباحته او لعب بالشطرنج كذلك فجرحه
بناء عليه فلا بد من بيانه بخلاف التعديل لان اسبابه لا تنضبط فلا معنى للتكليف بذكرها وقولهم الغالب
انه ما اخبر الا وهو صادق في مقالته غير مسلم لجواز ان لا يعرف ذلك واما الطعن المفسر فنوعان ما يصلح
طعنا وما لا يصلح واما الذي يصلح اما ان يكون مجتهدا فيه او متفقا عليه فان كان مجتهدا فيه لا يقبل كالطعن
بالارسال وشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته وان كان متفقا عليه ولكن الطاعن معروف بالتعصب والعداوة
فلا يقبل ايضا لان الظاهر ان التعصب حمله عليه ولو كان الطاعن معروفا بالعدالة والنصيحة والاتقان
يقبل ووجوه ذلك الطعن كثيرة وقد مر بعضها فيما تقدم من عمل الراوي بخلافه وانكاره وغيرهما واما الطعن بما لا
يصلح فمثل الطعن بالتدليس والتلبيس وبركض الدواب وكثرة المزاح وحداثة السن وعدم الاعتياد بالرواية
والاشتغال بمسائل الفقه اما التدليس لغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاحهم كتمان انقطاع
او خلل في اسناد الحديث بان يراد لفظا يوهم الاتصال والصحة مثل ان يقول الراوي عن فلان ولا يقول قال

حدثني فلان وسموه عنعنة نقل عن بعض الناس ان الاسناد المعنعن من قبيل المرسل والمنقطع حتى يتبين اتصاله
بغيره والصحيح ان هذا الشيء لا يجرح لانه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليست بجرح فشبهته اولى
واما التلبيس وهو ان يكني عن رواي الاصل وهو المروي عنه ولم يذكر اسمه الذي عرف به ولم ينسبه الى ابيه وقبيلته مثل
رواية سفيان فقوله حدثنا ابو سعيد من غير بيان يعلم به انه ثقة او غير ثقة فقد عده بعض الناس جرحا لان قوله
ابو سعيد يحتمل الثقة وهو الحسن البصري وغير الثقة محمد بن السائب الكلبي فيما اظنه وسهل العوفي يروي التفسير
عن ابي سعيد وهو الكلبي يدلس به موهما انه ابو سعيد الخدري والكلبي يتهم بانه روى تفسير كتابه عن النبي عليه السلام
وسمي روايه الكلبي وهذا لا يصلح جرحا لان الكناية عن المروي عنه يحتمل ان يكون صيانة عن الطعن الباطل فيه
ويحتمل ان يكون صيانة للطاعن وهو السامع عن الوقوع في الغيبة والملامة على ان كون المروي عنه مطعونا في بعض
رواياته بسبب لا يمنع قبول روايته فيما سوى ذلك كالكلبي وامثاله لجلالته مع انه لا يخفى حال سفيان الثوري
في الفقه والعدالة والاتقان وانما يصير الكناية عن المروي عنه جرحا في الراوي اذا استفسر الراوي عن المروي
عنه فلم يفسر واما ركض الدواب وهو حثها على العدو وعلى ما روي عن شعبة بن الحجاج انه قيل لم تركت حديث فلان
قال رايته يركض على برذون فلا يصلح جرحا ايضا لان ذلك من اسباب الجهاد اذ هو من السباق بالخيل الذي
هو مندوب في الشرع واما حداثة السن وهو الصغر عند التحمل كما شرط بعض اصحاب الحديث البلوغ عند
التحمل والاداء جميعا ولا يوجب جرحا ايضا بعد ان ثبت الاتقان عند التحمل والبلوغ والعدالة عند الرواية
مع ما تقرر من شرائط الراوي الا ترى ان رواية ابن عباس لصغره لم يسقط واما عدم الاعتياد بالرواية فلا
يوجب جرحا ايضا لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن اعتاد اكثر من الذي اعتاده الا ترى
ان الصديق رضي الله عنه ما اعتاد الرواية ولا يلحق بذلك طعن في حديثه وقبل النبي عليه السلام خبر
الاعرابي برؤية هلال رمضان ولم يكن اعتاد الرواية واما الاستكثار من مسائل الفقه كما ذكر بعض المحدثين
في حق ابي يوسف انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه ولما اشتغل به وصرف همته اليه لا بد من ان
يقع خلل في حفظ الحديث فلا يصلح جرحا ايضا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن يستدل به على حسن الضبط
والاتقان فكيف يصلح جرحا **فصل قوله** وقد يقع التعارض الى اخره اعلم ان الحجج الشرعية التي سبق
ذكرها من الكتاب والسنة لا يقع التعارض بينها حقيقة لان ذلك من امارات العجز والله تعالى يتعالى عن ذلك
وانما يقع التعارض بالنسبة الينا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فان احدهما لا بد من ان يكون بعدهما فيكون منسوخا
بالمتاخر فاذا لم يعرف التاريخ لم يمكن التمييز بين المتقدم والمتاخر فيقع التعارض ظاهرا فيما بيننا فاحتيج الى بيان
المعارضة وما يتعلق بها فنقول المعارضة في اللغة الممانعة على سبيل المقابلة يقال عرض لي كذا اي استقبلني فمنعني
مما قصدته وسمي السحاب عارضا لمنعه ضوء الشمس وحرارتها وفي اصطلاح الاصوليين هي تقابل الحجتين المتساويتين
على وجه لا يمكن الجمع بينهما فان المقابل والدافع لا يتحقق بين القوي والضعيف ولا عند امكان الجمع ثم التعارض
لا يتحقق الا بوحدة المحكوم والمحكوم عليه لان عند تغاير احدهما لا يتحقق التعارض ويندرج فيما ذكرنا ما شرط فيه
من وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والشرط على ما عرف في موضعه والمراد بالركن ما يقوم به
المعارضة وهو مجموع اجزائها **قوله** وحكمها اي حكم المعارضة بين الايتين كذا اذا ورد نصان متعارضان
ولم يعرف التاريخ ولا يمكن الجمع بينهما سقط حكمهما لتعذر العمل بهما او باحدهما عينا اذ لا يمكن الترجيح بلا مرجح ولا
ضرورة في العمل باحدهما ايضا لوجود الدليل الذي يمكن العمل به بعدهما فلا يجوز العمل بما يحتمل انه منسوخ واذا
تساقطا وجب المصير الى دليل اخر بعدهما ثم ان كان التعارض بين الايتين وجب المصير الى السنة ان وجدت

والا الى اقوال الصحابة والقياس وان كان بين السنتين وجب المصير الى ما بعد السنة مما يمكن به اثبات الحكم
من اقوال الصحابة او القياس على الترتيب في الحجج ثم عند من جوز تقليد الصحابي مطلقا فيما يدرك بالقياس وفيما لا
يدرك به مثل ابي سعيد البردعي وجب المصير الى اقوالهم فان لم يوجد فالى القياس وعند من لا يوجب تقليد الصحابي مطلقا
مثل الكرخي وجب المصير الى ما ترجح عنده من القياس وقول الصحابي ثم قول المصنف او القياس يحتمل كلا مما يعرف
بالتامل **قوله** وعند العجز اي العجز عن الدليل بان لم يوجد بعدهما دليل اخر يعمل به يجب تقرير الاصول اي العمل بالاصل
كما في سؤر الحمار على ما سنبينه ثم مثل نظير التعارض بين الايتين قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القران وقوله تعالى واذا قرئ
القران فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي لوروده في الصلوة باتفاق اهل التفسير
وبدلالة السياق والسباق والثاني ينفي وجوبها عنه اذ الانصات لا يمكن مع القراءة وانه ورد في القراءة
في الصلوة عند عامة اهل التفسير فتعارضتا فيصار الى الحديث وهو قوله عليه السلام من كان له امام
فقراءة الامام له قراءة له وقوله عليه السلام في الحديث المعروف اذا قرأ فانصتوا ولا يعارضهما قوله عليه السلام لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب لانه محتمل في نفسه قد يراد به نفي الفضيلة ونظير التعارض بين السنتين ما روى النعمان بن بشير
ان النبي عليه السلام صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة انه صلاها ركعتين باربع
ركوعات واربع سجدات فتعارضتا فيصار الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات **قوله** كما في
سؤر الحمار فان التعارض فيه من وجهين احدهما ان الاخبار تعارضت في اباحة لحمه وحرمته فان عبد الله بن
ابي اوفى روى انه عليه السلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابجر انه عليه السلام اباحها
فاوجب ذلك اشتباها في لحمه ويلزم منه الاشتباه في سؤره لان لعابه متولد منه فيوخذ حكمه واعترض عليه
بان التعارض غير مسلم بانه يترجح المحرم على المبيح حتى حكمتم بحرمة لحمه فينبغي ان يثبت نجاسة سؤره ايضا كما
حكمتم بنجاسة سور الضبع مع تعارض اخبار الحل والحرمة في لحمها باعتبار ترجيح الحرمة واجيب بان
الترجيح ثبت بالاجتهاد في حق الحرمة للاحتياط دون السؤر اذ الاحتياط هو الجمع بينه وبين التراب
والثاني ما ذكر شمس الائمة البيهقي ان الاخبار تعارضت في طهارة السؤر ونجاسته فان جابرا روى ان
النبي عليه السلام سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وهذا نص على انه طاهر وروى انس ان النبي عليه السلام
نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يدل على ان سؤره نجس وفيه بحث لان خبر جابر صريح وخبر
انس دلالة والصريح راجح على الدلالة وقد تعارضت الاثار عن الصحابة ايضا فان ابن عمر كان يكره التوضؤ
بسؤر الحمار والبغل ويقول انه رجس وابن عباس كان يقول ان الحمار يعلف القت والتبن فسؤره طاهر
لا باس بالتوضؤ به ولا يصلح القياس شاهدا لان السؤر ان اعتبر بالعرق ينبغي ان يكون طاهرا في ظاهر
الرواية وان اعتبر باللبن ينبغي ان يكون نجسا لان اللبن نجس في اصح الروايتين او يقال لا يصلح القياس شاهدا
لانه لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب في النجاسة بعلة حرمة اللحم لوجود اصل البلوى والضرورة في الحمار الموجب لطهارة
سؤره فانه يربط في الدور والافنية ويشرب من الاواني دون الكلب ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة في الطهارة
بعلة الطوف لان الضرورة فيه دونها في الهرة لانه لا يدخل المضايق التي يدخلها الهرة فلو اثبتنا
النجاسة او الطهارة لكان اثباتا من غير علة جامعة بين الاصل والفرع فكان نصبا للحكم الشرعي ابتداء
وذلك لا يجوز فثبت ان القياس لا يصلح شاهدا وبقي التعارض والاشتباه وصار مشكلا فوجب تقرير
الاصول وهو ابقاء ما كان على ما كان فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولا يطهر به ما كان نجسا لان
الطهارة والنجاسة عرف بانه يتيقن فلا يزول بالشك فكذلك وجب ضم التيمم اليه ليحصل الطهارة بيقين

ولا يقال لما وجب تقرير الاصول وهو عرف الماء طاهرا وطهورا يجب ان يقع كذلك ولا يزول واحد منها بالشك لانا نقول نحن نقول تقرير الاصول زوال صفة الطهورية عن الماء لانه لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا ازالة الحدث والنجاسة ولو قلنا بزوالهما به لا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للاخر فوجب القول بزوال الطهورية واعني به وقوع الشك فيها لا انها ازالت بالكلية بدليل وجوب ضم التيمم اليه قوله لان يعني به الجهل ذكره في المبسوط ان سؤر الحمار مشكوك وكان ابو طاهر الدباس ينكر هذه العبارة ويقول لا يجوز ان يكون الشك من احكام الشرع تعالى لكن المراد انه مشكوك في الحقيقة وانه شرع مشكلا حقيقة بل سمي مشكلا لما قلنا من تعارض الادلة ووجوب ضم التيمم اليه احتياطا الا ان يعني بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال واسفار النجاسة وضم التيمم على ما بينا قوله واما اذا وقع التعارض بين القياسين الى اخره اذا تعارض القياسان لم يسقط العمل بهما كما سقط عند النص بالتعارض بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه اي بالتحري لانا لو قلنا بالتساقط يؤدي ذلك الى العمل بلا دليل لانه ح يضطر الى معرفة حكم الحادثة ولا يمكنه ذلك الا بدليل وليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل واحد القياسين حق عند الله تع وحجة يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطا فكان العمل باحدهما اولى من تساقطهما والعمل بالحال الذي هو عمل بلا دليل بخلاف النص لان احدهما وهو المنسوخ منهما لم يبق حجة اصلا وقد ترتب عليهما دليل شرعي يرجع اليه في معرفة الحكم فلا ضرورة في ترك الدليل الشرعي والعمل بما ليس بحجة اصلا ولا يقال لما كان كل واحد من القياسين حجة يجب العمل به وجب ان يتخير بايهما شاء من غير تحر كما في اجناس ما يقع به التكفير لانا نقول كل واحد حجة في حق العمل لكن كلاهما ليس بحجة في حق اصابة الحق لان الحق عند الله تع واحد والقياس لا يدل عليه من كل وجه وللقلب المومن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه كما قال عليه السلام اتقوا فراسة المومن فانه ينظر بنور الله تع واصابة الحق غيب فتصلح شهادة القلب دليلا على ذلك ولما وجب العمل به من وجه دون وجه يحكم فيه رايه ويعمل بشهادة قلبه ليترجح جانب العمل كذا في شرح التقويم لفخر الاسلام وهذا عندنا وعند الشافعي يعمل بايهما شاء ولهذا صار له في مسألة واحدة قولان واقوال واما الروايتان روينا عن اصحابنا في مسألة واحدة فانهما كانتا في وقتين فاحدهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم يعرف الاخيرة منهما كالحديث الذي روي عن رسول الله بروايتين مختلفتين فانه عليه السلام قد قالهما في زمانين ولكن لم يعرف الاولى من الاخيرة والفراسة بالكسر نظر القلب بنور يقع فيه ومثاله اذا كان مع المسافر اناءان احدهما طاهر والاخر نجس ولا يعرف الطاهر من النجس فانه يتحرى للشرب ولا يتحرى للوضوء بل يتيمم لان التراب طهور عند العجز عن استعمال الماء الطاهر وقد تحقق العجز بالتعارض فلم يقع الضرورة الى التحري فلم يجز العمل به بل وجب المصير الى خلفه وهو التيمم وفي حق الشرب لا يجد بدا لا يصير اليه في تحصيل مقصوده فله ان يصير الى التحري لتحقق الضرورة في حق الشرب ولو كان معه ثوبان طاهر ونجس ولا ثوب معه غيرهما يتحرى لتحقق الضرورة فانه لو ترك لبسهما لا يجد شيئا اخر يقيم به فرض الستر قوله والتخلص عن المعارضة اعلم ان التخلص عن المعارضة على خمسة اوجه بالاستقراء الاول من قبل الحجة بان لا يعتدل اي لا مساواة بينهما مثل المحكم يعارضه المجمل او المتشابه فان قوله تعالى ليس كمثله شيء محكم في نفي المماثلة فلا يعارضه قوله تع الرحمن على العرش استوى لانه متشابه لانتفاء ركن المعارضة وهو المساواة ومثل الكتاب او المشهور من السنة مثل قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن لا يعارضه قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ومثل قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين

على من انكر لا يعارضه خبر القضاء بشاهد ويمين لانتفاء المساواة وامثلة هذا كثيرة لا تحصى والثاني من قبل الحكم بان الحكم الثابت باحدهما غير الثابت بالاخر اذ من شرط المعارضة اتحاد الحكم ليتحقق التدافع فاذا اختلف الحكم يمكن الجمع بينهما فلا يتحقق التعارض مثل قوله تع في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانه يوجب المؤاخذة بكل يمين مكسوبة بالقلب اي مقصودة سواء كانت معقودة او لا فيتحقق المؤاخذة في الغموس وقوله جل ذكره في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان يقتضي ان لا يتحقق المؤاخذة في الغموس لان الايمان على نوعين معقودة فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيها والاية سيقت لبيان المؤاخذة في المعقودة ونفيها عن اللغو والغموس ليست بمعقودة فكانت لغوا في حق المؤاخذة اذ اللغو اسم لكلام لا فائدة فيها وليست في الغموس فائدة اليمين المشروعة لانها شرعت لتحقيق البر والصدق ولا يتصور ذلك في الغموس اصلا فكانت لغوا اي كلاما لا عبرة به من حيث انه لم ينعقد لحكمة كبيع الحر فكانت الغموس داخلة في عموم قوله تع لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم واذا كان كذلك تحققت المعارضة بين الايتين بحسب الظاهر في حق الغموس فيتخلص عنها ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة المذكورة في قوله تع ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل فيكون المراد المؤاخذة في الاخرة لانها هي الكاملة فان الاخرة خلقت للجزاء واما الدنيا فقد يؤاخذ فيها بالمحنة تطهيرا وينعم على العاصي استدراجا والمؤاخذة في الدنيا لم يشرع الا باسباب لنا فيها لتكون زواجر عنها كالحدود فلا يتمحض المؤاخذة لحق الله تع وانما يتمحض في الاخرة فكانت هي الكاملة والمؤاخذة المنفية في المائدة هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا بدليل قوله تعالى فكفارته فيكون الحكم الذي اثبته احد النصين غير الحكم الذي ينفيه الاخر فلم يتحد محل النفي والاثبات فبطل التدافع ولا يصح ان يحمل البعض على البعض كما فعل الشافعي فانه حمل العقد على عقد القلب وهو القصد كقول الشاعر عقدت على قلبي بان يكتم الهوى وحمل المؤاخذة المذكورة في البقرة على المؤاخذة المفسرة في المائدة فيكون الغموس على هذا التاويل داخلة في العقد لا في اللغو فيجب فيها الكفارة لان في حمل احدهما على الاخر تكرارا وحمل كلام الشارع على الافادة ما امكن اولى من حمله على الاعادة مع ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان حقيقة العقد ربط احد طرفي الحبل في الحبل بالاخر والعقد الشرعي سمي عقدا لما فيه من ارتباط احد الكلامين بالاخر وارتباط الكلام بمحل الحكم ان كان الكلام واحدا وعزيمة القلب لا يرتبط بشيء لانها لا توجب حكما فاطلاق اسم العقد عليه كان مجازا لما انها سبب العقد الاخرى ان الاية قرئت بالتشديد كما قرئت بالتخفيف وبالتشديد لا يحتمل عقد القلب اصلا فكان حمل قراءة التخفيف على ما يوافق القراءة الاخرى وفيه رعاية للحقيقة وتكثير الفائدة اولى من حملها على القصد والثالث من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والاخرى على حالة كما في قوله تع حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف وبينهما تعارض ظاهر فان القراءة بالتخفيف يقتضي حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض او على ما دونه لان الطهر عبارة عن انقطاع الدم يقال طهرت المراة اذا خرجت عن حيضها والقراءة بالتشديد يقتضي ان لا يحل القربان قبل الاغتسال سواء كان الانقطاع على اكثر المدة او على ما دونه كما ذهب اليه عطا ومجاهد وزفر والشافعي لان التطهر هو الاغتسال والقول بها غير ممكن لان حتى للغاية وهي امتداد الشيء الى الغاية وبين اقتصاصهما كذونها تناف فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين بان يحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر المدة لانه انقطاع بيقين لعدم احتمال العود فلا يجوز تراخي الحرمة الى الاغتسال للزوم جعل الطهر حيضا وبطلان التقدير الشرعي ويحمل القراءة بالتشديد على ما دون اكثر المدة لان في هذه الحالة لا يثبت الانقطاع بيقين لاحتمال عود الدم فلا بد

من مؤكد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضي وقت صلوة وقد اقامت الصحابه الاغتسال
مقام الانقطاع فان الشعبي ذكر انه قال ثلاثة عشر نفرا من اصحاب رسول الله قالوا ان المراة اذا كانت ايامها
دون العشر لا يحل لزوجها ان يقربها حتى تغتسل واذا حملنا كما على ما ذكرنا من الحالين ارتفع التعارض
لا يقال قوله تعالى فاذا يطهرن في القراتين يابى هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما
زعمتم ينبغي ان يقرا فقراة التخفيف فاذا طهرن لانا نقول لما بينا ان تاخير حق الزوج الى الاغتسال في
الانقطاع على العشر لا يجوز لما فيه من الفساد تحمل قوله يطهرن في قراة التخفيف على طهرن فان تفعل قد يجي
بمعنى فعل من غير ان يدل على صنعة كتبين بمعنى بان وكما في قوله تعالى في صفات الله تعالى تعظم ولا يراد به صفة تكون
باحداث الفعل اليه اشار شيخ الاسلام خواهرزاده وقد نقل عن طاوس ومجاهد ان معناه توضان اي صرن
اهلا للصلوة كذا في عين المعاني والرابع من قبل اختلاف الزمان صريحا كقوله تعالى واولات الاحمال الآية نزلت هذه الآية
بعد التي في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية فوقع التعارض بينهما في حكم الحامل المتوفى عنها زوجها
وقال علي رضي الله عنه تعتد بابعد الاجلين اي باطول العدتين لان كل آية توجب عدة على وجه فجمع بينهما احتياطا
وقال ابن مسعود تعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد التي في سورة البقرة فجعلها
به على علي ولم ينكر عليه علي فثبت انه كان معروفا فيما بينهم ان المتاخر ناسخ لما تقدم فلا جمع بينهما وهذا الوجه راجع
الى شرط التعارض والمباهلة مفاعلة من البهلة بضم الباء وفتحها وهي اللعنة ويروى لاعنته والخامس
من قبل اختلاف الزمان دلالة كالحاظر مع المبيح اذا اجتمعا فان الحاظر يجعل آخرا ناسخا للمبيح ونقل عن
ابن ابان وابي هاشم انهما يطرحان ويرجع المجتهد الى غيرهما من الادلة كالغرقى اذا لم يعلم تقدم بعضهم على البعض
وعندنا يرجح المحرم لقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام على الحلال ولما روي عن عثمان رضي الله عنه
في الاختين المملوكتين احلتهما آية وحرمتهما آية والتحريم اولى لان احدهما متاخر ناسخ بيقين اذ لو كانا في زمان
واحد لكانا متناقضين ونسبة التناقض الى الشارع لا يجوز ثم لو كان الحاظر متقدما يتكرر النسخ ولو كان
المبيح متقدما لا يتكرر فكان المتيقن وهو النسخ مرة اولى من الاخذ بالتكرار الذي فيه احتمال اولان الحاظر ناسخ
بيقين تقدم او تاخر لانه اما ناسخ للاباحة الاصلية او للاباحة العارضة والمبيح محتمل لانه ان تقدم كان مقررا
للاباحة الاصلية لا ناسخا لها وكان العمل بما هو ناسخ بيقين اولى من العمل بالمحتمل وهذا على قول بعض العلماء
اكثر اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي ان الاباحة اصل في الاشياء كما اشار اليه محمد في كتاب الاكراه ظاهر وعلى طريق
فيها التوقف وهو مذهب الاشعرية وعامة اهل الحديث ظاهر لان الاباحة كانت ظاهرة في زمان الفترة
في الناس وذلك باق الى ان يثبت الدليل الموجب للحرمة في شريعتنا وعلى طريق ان الاصل فيها الحظر وهو مذهب
اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ومعتزلة بغداد ظاهر ايضا لان في تاخير الحظر تقليل النسخ والصحيح ان هذا
الخلاف بالنسبة الى زمان الفترة مثال اجتماع الحاظر مع المبيح ما روي ان النبي عليه السلام حرم الضب وما
روي انه حرم الحمر الاهلية وروي انه اباحها وما روي انه اباح الضبع وروي انه نهى عن اكل الضبع فانا نعمل
بالحاظر فيها في هذا كله قوله والمثبت اولى من النافي اي الخبر المثبت هو الذي يثبت امرا عارضا والنافي
هو الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول فاذا تعارض نصان احدهما مثبت والاخر ناف يرجح المثبت عند
الكرخي واصحاب الشافعي لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر كما في الجرح والتعديل يرجح قول
الجارح لانه يخبر عن حقيقة والمعدل يعتمد الظاهر وعند عيسى بن ابان والقاضي عبد الجبار من المعتزلة يتعارضان
لان ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت من العدالة موجود في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح بوجه آخر

واختلف عمل اصحابنا المتقدمين يعني ابا حنيفة واصحابه في ذلك ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي فقالوا
في مسئلة خيار العتق وهي ما اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر ثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها
عبدا خلافا للشافعي فقد اخذوا بالمثبت فان عروة بن الزبير روى عن عائشة ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها
رسول الله عليه السلام وهو ناف لانه مبقي على الامر الاصلي اذ لا خلاف في ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق وروى
عن عائشة ان زوجها كان حرا كان حين عتقت وهو مثبت لانه يثبت امرا عارضا وهو الحرية فاخذوا به وقالوا
بجواز نكاح المحرم خلافا للشافعي فهذا اخذوا بالنافي فان يزيد بن الاصم روى ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة بنت
الحارث وهو حلال اي خارج عن احرامه وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وروى ابن عباس انه
تزوج وهو محرم وهو ناف لانه مبقي على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج واخذوا به واذا اختلف
عملهم لم يكن بد من اصل جامع والاصل ان النفي لا يخلو من ان يكون من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على دليل
او من جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون مبنيا على دليل بل مبنيا على الاستصحاب الذي هو ليس بدليل او مما
يشتبه حاله اي يجوز ان يكون مبنيا على دليل ويجوز ان لا يكون فالاول مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لا صورة
النفي فيقع التعارض بينهما والثاني لا يعارض الاثبات لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل وفي الثالث يجب
التفحص عن حال المخبر فان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن
دليل المعرفة كان مثلا للاثبات فالنفي في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاهر الحال فان من روى ان زوجها كان
عبدا بنى خبره على انه عرف العبودية ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المثبت لحريته فلم يعارض الاثبات وهو ما روي انها
اعتقت وزوجها حر والنفي في حديث ميمونة مما يعرف بدليله لان الاحرام ما يدل عليه احوال ظاهرة محسوسة وهي هيئة
المحرم فعارض الاثبات وهو ما روي انه عليه السلام تزوجها وهو حلال فوقع التعارض بينهما فوجب المصير الى ما
هو من اسباب الترجيح في الرواة فجعل رواية ابن عباس لفقاهته وضبطه او اتقانه اولى من رواية يزيد بن الاصم
الذي لا يعادله في شيء مما ذكرنا وهذا معنى قول الشيخ والاصل في النفي الى قوله وطهارة الماء قوله وطهارة
الماء الى آخره اذا اخبر مخبر بنجاسة الماء والاخر بطهارته او بحل طعام او شراب والاخر بحرمته فالمخبر بالطهارة والحل
ناف لانه مبقي على الامر الاصلي والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت لانه يثبت امرا عارضا والنفي في هذه الصورة
مما يعرف بدليله لان فلانا اذا اخذ الماء من نهر جار في اناء طاهر ولم يغب ذلك الاناء عنه كان عارفا بطهارته
بدليل موجب للعلم ويحتمل ان يكون النفي على ظاهر الحال فان ثبت انه اخبر بناء على ظاهر الحال وهو ان الاصل في الماء الطهارة
لم يصلح خبره معارضا للمثبت وان ثبت انه اخبر عن معرفة يقع التعارض بين الخبرين وعند ذلك يجب العمل بالاصل
وهو الطهارة والحل لان استصحاب الحال وان لم يصلح دليلا يصلح مرجحا فيرجح الخبر النافي به قوله
والترجيح لا يقع بكثرة الادلة لا يرجح الخبر بكثرة الرواة ولا بذكورة الراوي وحريته عند عامة اصحابنا وهو قول بعض
اصحاب الشافعي وذهب اكثرهم الى صحة الترجيح بكثرة الرواة وبه قال ابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا والكرخي
في رواية لان الترجيح انما يحصل بقوة لاحد الخبرين لا توجد في الاخر ومعلوم ان كثرة الرواة نوع قوة لان قول
الجماعة اقوى في الظن وابعد من السهو عن قول الواحد يؤيده ان خبر الاثنين في الشهادة يرجح على خبر الواحد
وكذا راوي احد الخبرين حرين يرجحان على راويي عبدين وكذا اذا كان راوي احدهما رجلين يرجحان على
امراتين واما اذا كان عبدا واحدا وحرا واحدا وذكرا واحدا وامراة واحدة فانه لا يثبت الرجحان اتفاقا
واستدلوا بما قال محمد في كتاب الاستحسان ان خبر الاثنين في الاخبار بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام
وحرمته اولى من خبر الواحد وخبر الحرين اولى من خبر العبدين ولان خبر الرجلين الحرين حجة تامة دون خبر
تابعه

ديد زن از اجابتوفي عنها زوجها اربعة اشهر وعشرا

لان الحاظر ينسخ المبيح ثم المبيح ينسخ الحاظر فيتكرر النسخ لنسخ الاباحة الثابتة ابتداء بالحاظر ثم نسخ الحاظر بالمبيح واذا كان المبيح اولا والحاظر آخرا لا يتكرر فكان الاخذ بعدم التكرار اولى لكونه متيقنا

العين او المراتين وقلنا هذا متروك باجماع السلف فان المناظرات من وقت الصحابه الى يومنا هذا باخبار الاحاد
ولم يروى شى منها اشتغالهم بالترجيح بزيادة عدد الرواه ولا بالذكوره والحريه فى الافراد ولا فى العدد ولو كان ذلك
صحيحا لاشتغلوا بالترجيح بزياده الضبط والاتقان وانما رجح محمد خبر الواحد وخبر الحر فى حل
الماء والطعام لظهور الترجيح فى العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد فاما فى احكام الشرع فخبر الواحد والمثنى
وخبر الحر والعبد والرجل والمراه سوا لان كل واحد يوجب علم غالب الراى لا عبر على ان هذا النوع من الترجيح
قول محمد خاصة وابى ابو حنيفه وابو يوسف ذلك وهو الصحيح لان كثرة العدد لا يكون دليل القوه مالم يخرج عن
حيز الاحاد قوله واذا كان فى احد الخبرين الى اخره اذا كان فى احد الخبرين زياده لم تكن تلك فى الاخر
فان كان راوى الاصل واحدا يوخذ بالمثبت للزياده ويحمل حذف تلك الزيادة فى الخبر الاخر على قلة ضبط
الراوى وذلك مثل ما يرويه ابن مسعود انه عليه السلام قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا
وترادا وفى روايه اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت للزياده وقلنا لا يجرى التحالف الا عند
قيام السلعة وقال محمد والشافعى يعمل بالحديثين لان العمل بهما ممكن فلا نشتغل بالترجيح وقلنا اذا كان
اصل الخبر واحدا فلا يثبت كونهما خبرين بالاحتمال وح يكون حذف الزيادة من بعض الرواه لا طريق له سوى
قلة ضبطه وان كان راوى الاصل مختلفا علم انهما خبران وانه عليه السلام انما قال كل واحد منهما فى وقت اخر
فيجب العمل بهما بحسب الامكان كما مر ان المطلق لا يحمل على المقيد عندنا فى الحكمين ونظيره ما روى
انه عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وقال لعتاب بن اسيد انههم عن اربعة عن بيع ما لم يقبضوا
فانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع
الطعام قبل القبض

فصل في البيان قوله وهذه الحجج اى الحجج التى مر ذكرها بجميع اقسامها يحتمل ان يلحقها بيان فوجب الحاق فصل البيان بعد ذكر هذه الحجج رعايه للمناسبة ثم البيان لغة الاظهار والتوضيح
وقد يستعمل بمعنى الظهور فاللفظ قد يكون متعديا وهو الاكثر وقد يكون غير متعد فكان البيان مصدر اللازم
المجرد فهو مصدر المتشعبة ايضا وفى هذا النوع المسمى باصول الفقه المراد منه الاظهار دون الظهور وعند
بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعى معناه ظهور المراد للمخاطب ولكنا نقول اكثر استعماله بمعنى الاظهار فى
الايه والحديث قال الله تعالى ان علينا بيانه وقال عليه السلام ان من البيان لسحرا فكان جعله بمعنى الاظهار اولى
وفى الاصطلاح هو الايضاح والكشف عن المقصود وقيل هو اظهار حكم الحادثة عند وجوده ابتدا وقيل
هو عبارة عن الادلة التى يتبين بها الاحكام وقيل هو الدليل الموصل بصحيح النظر الى اكتساب العلم بما هو
دليل عليه وقيل هو اخراج المطلوب من الاشكال الى التجلى هذا ما قيل فى تعريف البيان فعليك باعتبار الصحيح
عندك من هذه التعريفات قوله وهو اما ان يكون الى اخره البيان على خمسه اوجه عرفت لكن بالاستقرا
بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص سمى به لانه مقرر لما اقتضاه ظاهر الكلام
وذلك مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطير يحتمل الاستعمال فى غير حقيقته يقال للبريد طائر
وفلان يطير بهمته فكان قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقه وقطعا لاحتمال المجاز ومثل قوله
فسجد الملائكه كلهم اجمعون فان اسم الجمع شامل لجميع الملائكة على احتمال البعض فبقوله كلهم تقرر معنى
العموم حتى صار بحيث لا يحتمل الخصوص ونظيره من المسائل قول الرجل لامراته انت طالق ثم قال عنيت به
الطلاق من النكاح لان الطلاق لرفع النكاح حقيقة شرعيه عرفيه واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل
الوضع ولهذا لو نوى صدق ديانه فكان بمنزلة المجاز لهذه الحقيقه فبقوله عنيت به الطلاق من النكاح قرر

قرر مقتضى الكلام وقطع احتمال المجاز ويصح هذا البيان موصولا ومفصولا بالاتفاق وبيان تفسير وهو بيان
ما فيه خفا كقوله مع اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فانه مجمل ثم لحقه البيان بالسنه فانه عليه السلام بين الصلوة
بالقول والفعل والزكوة بقوله هاتوا ربع عشور اموالكم وبكتابه لعمرو بن حزم ونظيره من مسائل الفقه اذا
قال لامراته انت باين وعنى به الطلاق صح لان البينونه مشتركة تحتمل البينونه عن النكاح وعن الخيرات
وغير ذلك فاذا عنى به الطلاق زال الاشكال وكان هذا بيان تفسير ويصح تاخير بيان التفسير الى وقت
الحاجة الى الفعل عند عامه الفقها خلافا للجبائى وعبد الجبار ومتابعيهم والظاهريه والحنابله وبعض
اصحاب الشافعى فان عندهم لا يجوز تاخيره اما تاخيره من وقت الحاجة الى الفعل لا يجوز عند الكل لانه تكليف
المحال احتجوا بان المقصود من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم
لا يحصل بدون البيان فلو جوزنا تاخير البيان ادى الى تكليف المحال ولا يقال ان الاعتقاد مقصود
ايضا والاجمال لا يمنع الاعتقاد لان العمل هو المقصود الاصلى والاعتقاد تابع وتاخير البيان يخل بالمقصود
الاصلى فلا يجوز واحتج من جوز تاخيره بان الخطاب بالمجمل قبل البيان صحيح فانه يفيد الابتلاء باعتقاد
الحقيه فى الحال مع انتظار البيان للعمل به والابتلاء بالاعتقاد اتم من الابتلاء بالعمل فكان حسنا من هذا الوجه
وليس فيه تكليف المحال لان وجوب العمل قبل البيان ليس بثابت بل هو متاخر الى البيان وبقوله تعالى ثم ان علينا
بيانه وثم للتراخى والمراد بيان القرآن لتقدم ذكره وفيه المجمل والمشترك فيصرف الى الكل ولا يقال
يحتمل ان يراد به بيان التقرير لانه ذكر مطلقا فلا يقيد بلا دليل ولانه بيان من وجه دون وجه لان البيان
ازالة الخفاء ولا خفاء ثم ظاهرا فلا يتناوله مطلق البيان وبيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء
وسمى التعليق والاستثناء بيان تغيير لوجود كل واحد من التغيير والبيان فيهما وذلك لان الشرط اذا حال
بين قول الرجل انت حر وبين محله وهو العبد وتعلق قوله انت حر بالشرط بطل كونه ايقاعا فان قوله انت حر
للعبد عرفه وضع شى محسوس فى محله شرعا وح كونه تغييرا بيانا لان البيان ما يظهر ابتداء وجود الشى
فان كلامه يحتمل ان يكون غير موجب فى الحال شرعا مثل البيع بشرط الخيار وبالنظر الى ذلك الاحتمال كان
بيانا وكذلك الاستثنا يبين ان الكلام السابق غير موجب كل الالف فى قولك لفلان على الف الا مايه وبالنظر
الى الظاهر تغيير ظاهر الكلام ويحتمل الكلام ان لا يكون موجبا فى الجمله بان وجد من الصبى والمجنون فلما
احتمل صدر الكلام هذا والاستثنا بين ذلك فسمى الاستثنا بيان تغيير وذكر صدر الاسلام ان تسميه الاستثنا
والتعليق بيانا مجاز فان الاستثنا فى قوله لفلان على الف الا مايه يبطل الكلام فى حق المايه فان الالف اسم
لعشر مايه حقيقه وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا ويصير يمينا الا ان فى الاستثنا يبطل بعض الكلام وفى التعليق
كله فالابطال لا يكون بيانا حقيقة ولكنه بيان مجازا من حيث انه يبين ان عليه تسعمايه لا الفا وانه يحلف
ولا يطلق وانما يصح بيان التغيير موصولا فقط باجماع الفقهاء ونقل عن ابن عباس انه كان يقول يصح الاستثنا
منفصلا وان طال الزمان وبه قال مجاهد وفى بعض الروايات انه قدر زمان الجواز بسنه فان استثنى بعدها
بطل وعن ابى العاليه انه يجوز الى اربعه اشهر اعتبارا بالايلاء وعن الحسن وطاوس وعطا انهم جوزوا ما لم
يقم عن مجلسه اعتبارا بالعقود وبه قال احمد بن حنبل ونقل عن بعض العلماء جوازه فى القران خاصة تمسك
ابن عباس بان اليهود سالت النبى عليه السلام عن مده لبث اهل الكهف وغيرها فقال غدا اجيبكم فلم
يستثن فتاخر الوحى عنه بضعه عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشى انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء
الله واذكر ربك اذا نسيت اى اذا استثن اذا تركت الاستثنا ثم ذكرت فقل ان شاء الله بطريق الحاقه

مانئة

الجزء الاول وهو قوله غدا اخبركم وبان النبي عليه السلام قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنه ان شا الله واحتج
الفقها بان النبي عليه السلام في قوله من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها الحديث عين التكفير لتخليص الحالف
ولو صح الاستثنا منفصلا لقال فليستثن وليات بالذي هو خير منها لان تعيين الاستثنا للتخلص اولى لكونه
اسهل وبان الشرع حكم بثبوت الاقرارات والطلاق والعتاق وغيرها من العقود ولو صح الاستثنا منفصلا
لم يثبت شي منها ولم يستقر وفساده ظاهر لتاديته الى التلاعب وبطلان التصرفات الشرعية وبانه لو صح منفصلا
لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب ولم يحصل وثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد وبطلانه لا يخفى على احد واما
ما روي عن ابن عباس فقد ذكر الغزالي ان العلما لم يصح فيه النقل اذ لا يليق ذلك بمنصبه لانه يرده اتفاق اهل اللغة
لان الاستثنا جزء من الكلام يحصل به الاتمام فاذا انفصل لم يكن اتماما كالشرط وخبر المبتدا وان صح فلعله
اراد به اذا نوى الاستثنا اولا عند التلفظ ثم يبينه بعده فيدين فيما بينه وبين ربه ومذهبه ان ما يدين فيه العبد
يقبل ظاهرا واما استثنا النبي عليه السلام بعد النسيان فقد كان على وجه تدارك الترك بالاستثنا للتخلص
عن الاثم والامتثال بما امر به وهو قوله واذكر ربك الاية لا ان يكون استثنا حقيقة على وجه يكون مغيرا
للحكم واما تخصيص الجواز بالقران بنا على ما ذكرنا فوهم لان النزاع ليس في الكلام الازلي بل في العبارات
التي بلغتنا وهي محمولة على معنى كلام العرب نظما ووصلا وفصلا قوله واختلف في خصوص العموم الى
اخره لا خلاف ان العام اذا خص منه شي بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ فاما العام الذي
لم يخص منه شي فلا يجوز تخصيصه بدليل متاخر عند عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعند بعض اصحابنا واكثر
اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المعتزلة يجوز تخصيصه متراخيا والمراد بعدم جواز التخصيص انه اذا
ورد دليل الخصوص متراخيا لا يكون بيانا ان المراد العام بعضه من الابتدا بل يكون نسخا للحكم مقتصرا على
الحال وفائدته ان العام لا يصير به ظنيا لان المراد صيرورته ظنيا باعتبار احتمال خروج افراد اخر عنه بالتعليل
ودليل النسخ لا يقبل التعليل وهذا الاختلاف بنا على الاختلاف في موجب العام فعندهم موجبه ظني قبل
التخصيص كما بعد التخصيص فكان تخصيصه بيانا محضا مقررا لانه يبقى على اصله ظنيا كما كان فيصح موصولا
ومفصولا وعندنا موجبه قطعي قبل التخصيص وبعد التخصيص يصير ظنيا على ما مر بيانه فكان التخصيص
تغييرا من القطع الى الاحتمال فيصح موصولا لا مفصولا كالتعليق والاستثنا قوله وبان بقرة بني اسرائيل
الى اخره اعلم ان من جوز تخصيص العام متراخيا استدل بنصوص منها قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة
فان الله تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة مطلقة لتطهير امر القتيل بينهم والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد
سؤالهم مخصصة باوصاف كما نطق به النص فدل ان تاخير التخصيص جائز فاجاب الشيخ عن هذا الاستدلال
بقوله وبان بقرة بني اسرائيل اي هذا ليس من قبيل تخصيص العموم لان النكرة في موضع الاثبات خاصة فلا يحتمل
التخصيص بل من قبيل تقييد المطلق والزيادة على النص وهو نسخ عندنا فلذلك يصح متراخيا وهذا بنا على ان المطلق
عام عندهم خاص عندنا وقد مر بيانه ومنه قوله فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في
السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى واثنين تاكيد الزوجين واهلك عطف على زوجين اي ادخل اهلك
فقال الاهل عام متناول لجميع بنيه ثم لحقه الخصوص متراخيا بقوله انه ليس من اهلك فاجاب الشيخ عن هذا
الاستدلال بقوله والاهل لم يتناول ابنه كنعان لا انه خص لان اهل الرسل من تبعهم وامن بهم فيكون المراد
اهل ديانته لا اهل نسبه فعلى هذا يكون الاهل مشتركا لانه احتمل الاهل من حيث المتابعة في الدين ثم بين
الله تعالى ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة في الدين وان ابنه الكافر ليس من اهله وتاخير البيان في

الى التلاعب

متراخ

من كتب الفقير الحقير [illegible]

المشترك جائز لما مر فان قلت لو لم يكن الاهل متناولا لابنه لما قال نوح ان ابني من اهلي قلت انما قال
ذلك لانه كان دعاه الى الايمان بقوله يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين وكان يظن انه يؤمن حين نزلت
الاية الكبرى وهي الطوفان فلما ان لها حسن ظنه به واشتد نحوه رجاؤه فبنى عليه سؤاله فلما وضح له
الامر بقوله انه ليس من اهلك اعرض عنه وسلمه للعذاب وقال رب اني اعوذ بك الاية ومثل هذا جائز في
معاملات الرسل بناء على العلم البشري الى ان نزل الوحي وهذا كاستغفار ابراهيم لابيه بناء على رجاء ايمانه
لانه وعده ان يؤمن بالله فلما تبين له انه عدو لله تبرا منه ومنه قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم اي حطبها والحصب ما يحصب به اي يرمى يقال حصبتهم الشيء اذا رميتهم بالحصباء وهذا عام لحقه
خصوص متراخ ايضا فانه لما نزل جاء عبد الله بن الزبعرى الى رسول الله عليه السلام فقال يا محمد اليس
عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون في النار فانزل الله تعالى ان الذين سبقت
لهم الاية فاجاب الشيخ عن هذا الاستدلال بقوله انكم وما تعبدون لم يتناول عيسى لا انه خص بقوله ان
الذين سبقت لانهم لم يدخلوا في هذا العام لاختصاص ما بما لا يعقل على ان الخطاب كان لاهل مكة
وانهم كانوا عبدة الاوثان وما كان فيهم من يعبد عيسى والملائكة فلم يكن الكلام متناولا لهم واما
سؤال ابن الزبعرى كان بنا على ظنه ان ما في من يعقل ويستعمل فيه مجازا كما في قوله تعالى وما خلق
الذكر والانثى ولا انتم عابدون ما اعبد لا يقال لو كان كذلك لرده رسول الله عليه السلام ولم يسكت على تخطيته
لان ذلك غير مسلم لما روي انه عليه السلام قال له لما ذكر ما ذكر ردا عليه ما اجهلك بلغة قومك اما
علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل هكذا ذكر في شرح اصول ابن الحاجب ولئن سلمنا انه سكت الى حين نزول
الوحي بذلك لما عرف من تعنت القوم ومجادلتهم بالباطل فاعرض عن جوابهم حتى بين الله تعنتهم
في معارضتهم بقوله ان الذين سبقت الاية وحل هذا الكلام حسن موقعه وان لم يكن محتاجا في حق
من لا يتعنت وهو نظير انتقال ابراهيم في محاجته اللعين بقوله ان الله ياتي بالشمس الاية لتعنت القوم ومكابرتهم
لا انه انتقال حقيقة فكذلك هذا ابتدا بيان ودفع لمعاندة الخصم لا انه تخصيص حقيقة قوله
والاستثنا يمنع التكلم الى اخره فصل الاستثنا لفظ لا يستقل بنفسه متصل بجملة بالا واخواتها دال
على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به وشروطه ثلثة احدها الاتصال والثاني ان يكون المستثنى داخلا في اول
الكلام لولا الاستثنا والثالث ان لا يكون مستغرقا لانه تكلم بالباقي بعد الثنيا وفي استثنا الكل لا
يبقى شي يجعل الكلام عبارة عنه واختلف في كيفية عمله فعندنا الاستثنا يمنع التكلم مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل
تكلما بالباقي بعده كانه لم يتكلم في حق الحكم بقدر المستثنى ويمتنع الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع
صورة التكلم كالايجاب الى غاية فان الحكم ينعدم فيما وراء الغاية لعدم الدليل وعند الشافعي يمنع الحكم بطريق
المعارضة فيعمل بمنع الموجب كما في التعليق بالشرط وعندنا يمنع كلاهما كما في التعليق فصار تقدير قول
الرجل لفلان على الف الا ماية عندنا لفلان علي تسعماية وعنده الا ماية فانها ليست علي الحجج
الشافعي في المسلة بالاجماع ودلالة والمعقول اما الاول فان اهل اللغة اجمعوا ان الاستثنا من
النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا دليل على انه عمل بطريق المعارضة في حكم المستثنى منه واما الثاني فلان كلمة التوحيد
وهي لا اله الا الله وضعت للتوحيد ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغير الاله
الحق لا اثباتا له واما الثالث فلانا نجد الاستثنا لا يرفع التكلم بقدر المستثنى من صدر الكلام صيغة
واذا بقي صيغة بقي حكمه فلا سبيل الى رفعه بل المعارضة يجعله فامتناع الحكم مع قيام التكلم شائع كالبيع
بالخيار

بالشرط والطلاق المضاف اما انعدام التكلم مع وجوده فمما لا يعقل واحتج اصحابنا بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فلو كان عمله بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء في الاخبار واختص بالايجاب لان صحة الخبر عما كان بناء على وجود المخبر به في الزمان الماضي والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق في الحال الا يرى انه لو ثبت حكم الالف بكماله ثم عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته اولا فلزم الكذب في احد الامرين تعالى الله عن ذلك وبان اهل اللغة قاطبة قالوا ان الاستثناء اخراج وتكلم بالباقي كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما انه هو الاصل فقلنا انه استخراج وتكلم بالباقي بحقيقته واثبات ونفي باشارته لان الاثبات والنفي غير مذكورين في المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه على خلاف حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة الاستثناء لان حكم الاثبات يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعده ظهر النفي لعدم علة الاثبات فسمي نفيا مجازا ومعنى الاستخراج ان يستخرج به بعض نص الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراءه وهذا لان الاستثناء بيان بالاتفاق وانما يكون بيانا اذا جعل المستثنى غير ثابت من الاصل كالتخصيص الا ان الاستثناء تعرض للكلام فتبين به ان بعضه غير ثابت والتخصيص تعرض للحكم بنص اخر بخلافه ولانه لو كان بطريق المعارضة وجب ان يستوي فيه البعض والكل كالنسخ ولم يستو البعض والكل في الاستثناء بالاتفاق فعرفنا انه ليس بمعارضة وذكر في شرح المنار للمصنف وفائدة الخلاف تظهر في قول الرجل لفلان علي الف درهم الا ثوبا فان الاستثناء صحيح عنده ويسقط من الالف قدر قيمة الثوب وهذا لا يكون الا بطريق المعارضة فيكون المعنى الا ثوبا له علي اذ لو كان بطريق التكلم بالباقي ينبغي ان يلزمه الالف كاملا لانه لا يمكن استخراج الثوب من صدر الكلام فيكون عبارة عما وراء المستثنى فظهر ان الطريق عنده المعارضة ولقائل ان يقول لا نسلم ان صحة الاستثناء في هذه المسألة ليست مبنية على ان الاستثناء معارضة بل هي مبنية على ان الاستثناء المتصل حقيقة والمنقطع مجاز فمهما امكن حمله على الحقيقة وجب حمله عليها اذ الاصل في الكلام هو الحقيقة ومعلوم انه لا بد في المتصل من المجانسة فوجب صرف الاستثناء الى القيمة لتثبت المجانسة ويتحقق الاستخراج الا يرى انه لا يمكن جعله معارضة الا بهذا الطريق اذ لا بد لها من اتحاد المحل واذا وجب الصرف الى القيمة لصحة الاستثناء ضرورة في جعله معارضة بل يجعل عبارة عما وراء المستثنى فثبت ان هذه المسألة لا تدل على كون الاستثناء معارضة عنده وعندنا هذا استثناء منقطع يجعل نفيا مبتدأ وبنفسه لا ينتفي الالف وذكر في الميزان لا نص عن السابع ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة ولكن مشايخنا استدلوا على الخلاف بمسائل ولكن الصحيح انه لا خلاف بين اهل الديانة بطريق البيان لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة فانهم قالوا انه استخراج بعض ما تكلم به وفي الحقيقة لا يظهر اثر الخلاف في المسائل قوله وهو نوعان اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل اي الحقيقة وتفسيره ما ذكرنا ومنفصل ويسمى منقطعا وهو ما لا يصح استخراجه من صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول كقولك جاءني القوم الا حمارا قوله فيجعل مبتدأ اي بمنزلة كلام مبتدإ حكمه على خلاف الحكم الاول بعلمه بنفسه لا تعلق له باول الكلام الا من حيث الصورة ونظيره قوله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين واول الاية قال افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين اي كل ما عبدتموه انتم وعبده اباؤكم الاقدمون وهم الذين ماتوا في سالف الدهر على الكفر فاني اعاديهم واجتنبت عبادتهم

قصدًا

وتعظيمهم الا رب العالمين فاني اعبده واعظمه والعدو يقع على الجمع لان ضرر العدوان كان واحدا لكثر كانه قال لكن رب العالمين الذي من صفته كيت وكيت فيكون الاستثناء منقطعا وقال الزجاج يجوز ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله تعالى فقال جميع من عبدتم عدو لي الا رب العالمين لانهم سووا الهتهم بالله تعالى فاعلمهم انه قد تبرا مما تعبدون الا الله عز وجل فانه لم يتبرا عن عبادته وهذا قول مقاتل فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا قوله والاستثناء متى تعقب كلمات اي جملا معطوفة بعضها على البعض ينصرف الاستثناء الى جميع ما تقدم ذكره عند الشافعي بناء على اصله انه معارض مانع للحكم كالشرط ثم الشرط ينصرف الى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل به كما لو قال عبدي حر وامراته طالق وعليه حج ان دخلت هذه الدار او قال في اخره ان شاء الله فكذا الاستثناء وعندنا ينصرف الى ما يليه لان الاصل عدم اعتبار الاستثناء لانه يخرج اصل الكلام من ان يكون عاملا في جميعه وانما وجب رجوع الاستثناء الى ما يليه ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت الضرورة بصرفه الى الاخير فلا حاجة الى صرفه الى غيرها لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها بخلاف الشرط لانه مبدل ولا يخرج به اصل الكلام من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى قوله انت حر نزول العتق في محله وبذكر الشرط يتبدل ذلك لانه يبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط ولانه ليس بايجاب للعتق بل هو يمين ومحله الذمة ومطلق العطف يقتضي الاشتراك فلهذا اثبتنا حكم التبديل بالشرط في جميع ما سبق ذكره قوله وبيان ضرورة هذا عطف على اول الكلام وهو قوله اما ان يكون بيان تقرير وكذا او كذا بيان الضرورة وهو البيان الذي يقع بسبب الضرورة بما لم يوضع للبيان اذ الموضوع للبيان هو النطق وهذا يقع بالسكوت الذي هو ضده وهو القسم الرابع من اقسام البيان وهو على اربعة اوجه منها ما هو في حكم المنطوق اي النطق يدل على السكوت فكان بمنزلة المنطوق كقوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة مطلقة حيث اضاف الميراث اليهما من غير بيان نصيب كل واحد ثم تخصيص الام بالثلث بيانا لنصيب الاب بصدر الكلام الموجب للشركة المحض السكوت اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة لا يعرف نصيب الاب بالسكوت بوجه ومنها ما ثبت بدلالة حال المتكلم وهو مجاز اي بدلالة حال الساكت الشاهد وكانه لما جعل سكوته بمنزلة الكلام سمي نفسه متكلما وذلك مثل سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل ولم يسبقه تحريم عن التغيير يدل على حقيته ذلك الامر مثل ما شاهد من بياعات ومعاملات كان الناس يتعاملونها ومآكل ومشارب كانوا يستحلون مباشرتها فاقرهم عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح اذ لا يجوز من النبي ان يقر الناس على محظور فانه تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومع قوله عليه السلام الساكت عن الحق شيطان اخرس وكذلك سكوت الصحابة عن بيان قيمة الخدمة للمستحق على المغرور دليل على نفيه بدلالة حالهم لان الموضع موضع الحاجة الى البيان والمغرور رجل وطئ امراة معتمدا على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق فسكوت الصحابة عن حق اغتيب انه روي ان بعض القبائل فتر وحها رجل من بني عذرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفك الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة ولد المغرور فجعل ذلك بمحل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد دون العقد وشبهته بدلالة حالهم والموضع موضع الحاجة لان المستحق جاء طالبا لحكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له كذا قاله شمس الائمة ومنها ما ثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس كسكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشتري فانه يجعل اذنا له في التجارة عندنا لانه لو لم يجعل سكوته اذنا ادى الى الضرر والغرور بالناس ودفعهما

عاملا

بيان ضرورة

ونقصان المنافع بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر

رضي الله عنه

واجب لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقوله عليه السلام من غشنا فليس منا وذلك لان الناس يعاملون العبد ولا يمتنعون من ذلك عند حضور المولى اذا كان ساكتا فاذا لحقه ديون ثم يقول المولى كان عبدي محجورا يتاخر الديون الى وقت عتقه ولا يدرى هل يعتق ام لا فيتوى حقهم ويلحقهم فيه من الضرر ما لا يخفى ويصير المولى غارا ولدفع ذلك جعلنا سكوته اذنا له في التجارة وعند الشافعي لا يكون اذنا لان سكوته يحتمل قد يكون للرضا بتصرفه وقد يكون لفرط الغيظ وقلة الالتفات الى تصرفه بعلمه انه محجور شرعا والمحتمل لا يكون حجة ولكنا رجحنا جانب الرضا بدليل العرف لان العادة ان من لا يرضى بتصرف عبده يظهر النهي اذا رآه يتصرف ونؤيد به على ذلك وندفع الضرر عن الناس وكذلك سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل نقا للشفعة لدفع الغرور عن المشتري ومنها ما ثبت ضرورة طول الكلام وكثرته كقوله لفلان علي مائة ودرهم او مائة ودينار او مائة وقفيز حنطة ان العطف جعل بيانا للمائة انها من جنس المعطوف عندنا وعند الشافعي يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان المائة لانها مجملة ولم يعطف لم يوضع للتفسير لغة لان شرط صحة العطف المغايرة ومن شرط صحة التفسير ان يكون عين المفسر فكيف يصلح العطف مفسرا واذا لم يصلح مفسرا بقيت المائة مجملة فيكون القول له في بيانها كما في قوله مائة وثوب او مائة وشاة او مائة وعبد بخلاف قوله مائة وثلاثة دراهم لانه عطف احد المبهمين على الاخر فيتبين بالدراهم فيصرف التفسير اليهما لحاجتهما الى التفسير كما لو قال مائة وثلاثة اثواب وجه قولنا وهو الاستحسان ان قوله ودرهم ونحوه يجعل بيانا عادة ودلالة لان حذف تفسير المعطوف عليه متعارف اذا كان في المعطوف دليل عليه ضرورة طول الكلام فانهم يقولون مائة وعشرة دراهم يريدون بذلك ان الكل دراهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف الثوب ونحوه فانه لا يثبت في الذمة الا سلما فلا يكثر وجوبها فلا يتحقق الضرورة فيبقى على الاصل وقال ابو يوسف رحمه الله في قوله علي مائة وثوب او مائة وشاة انه يجعل بيانا بخلاف قوله مائة وعبد والفرق ان ما يقسم كالثوب والشاة يحتمل الاتحاد اذ يقسمه القاضي جبرا لا يتحقق الا في متحدي الجنس والعطف دليل والثوب والشاة من هذا القبيل كالمكيل فيمكن ان يجعل المفسر منه تفسيرا للمبهم بخلاف العبد فانه لا يحتمل القسمة فلا يتحقق معنى الاتحاد فيه فلا يكون بيانا وهذا الفرق مشكل فان الرقيق يحتمل القسمة عنده كالثياب فينبغي ان يساوي العبد في كونه بيانا للمائة بالعطف وقيل قولهما في الرقيق محمول على ما اذا كان راي المتقاسمين ذلك فيقسم القاضي بناء على رايهما فلا يكون هذا قسمة بل يكون بيعا وقيل هذا رواية عن ابي يوسف كذا في الجامع الحسامي ولكنه يخالف لرواية الهداية والمبسوط وجه الحصر ان البيان لا يخ اما ان يكون ثابتا ضرورة كثرة الكلام اولا والاول هو الوجه الرابع والثاني اما ان يكون ضرورة دفع الغرور اولا والاول هو الثالث والثاني لا يخ اما ان يكون في حكم المنطوق اولا والاول هو الاول والثاني هو الثاني كذا قيل قوله [...] او بيان تبديل الى اخره النسخ لغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته ورفعته وقيل معناه النقل وهو تحويل شيء من مكان الى مكان او حاله الى حاله مع بقائه في نفسه ومنه تناسخ المواريث لانتقالها من قوم الى قوم ثم قيل هو مشترك بين المعنيين لان الاصل في الاطلاق الحقيقة وقيل حقيقة في الازالة مجاز في الاخر وقيل على العكس والاولى ان يكون في الشرع بمعنى الازالة لان نقل حكم المنسوخ الى ناسخه لم يتصور في الشريعة وهو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فقيد بالشرعي احترازا عن العقل لان رفع الاحكام العقلية الثابتة قبل الشرع التي يعبر عنها بالمباح حكم

الاصل بدليل شرعي متاخر لا يسمى نسخا بالاجماع وقيد بدليل شرعي احترازا عن رفعه بالموت وبقوله متاخر احترازا عن التقييد بالغاية والاستثناء فان ذلك لا يسمى نسخا وقيل انها هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقدير اوهامنا استمراره لولاه بطريق التراخي ويخرج عنه الموقت لانه ليس في اوهامنا استمراره والتخصيص على قول من جوزه متراخيا لانه بيان انه غير مراد من الاصل الذي اشار في الميزان وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لانتهاء الحكم الاول لا رفعه لانه معلوم عند الله انه ينتهي في وقت كذا الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حقنا فكان تبديلا بالنسبة الى ظاهر الاستمرار الذي في حقنا فيكون تبديلا ورفعا في حقنا ثم انه جائز عقلا وواقع شرعا خلافا لليهود لعنهم الله فمن اليهود من رده عقلا ومنهم من رده توقيفا احتج من رده عقلا بان الامر يدل على حسن المامور والنهي على قبح المنهي عنه والنسخ يدل على ضده وفي ذلك ما يوجب البداء والجهل بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت دون وقت كشرب الادوية فلا يلزم البداء والجهل واحتج من رده سمعا اي نقلا بما روي عن موسى عليه السلام انه قال تمسكوا بالسبت اي بالعبادة فيه ما دامت السموات والارض وبما زعموا انه نقل بطريق التواتر عنه انه قال شريعتي لا تنسخ وانه قال انا خاتم النبيين واذا ثبت ذلك لم يجز نسخ شريعته ولم يجز الرسالة بعده وجوابه انه ثبت بكتاب الله تحريفهم ما في التوراة بالزيادة والنقصان فلم يبق نقلهم اليوم حجة ولهذا لم يجب الايمان بالتوراة التي في ايديهم بل بالتي انزلت على موسى ولان التواتر لم يوجد في نقل التوراة فانه لم يبق من اليهود عدد التواتر في زمن بخت نصر فانهم واتفقوا اصحاب التواريخ انه لما استولى على بني اسرائيل قتل رجالهم وسبى ذراريهم الى ارض بابل واحرق اسفار التوراة حتى لم يبق فيهم من يحفظ التوراة وزعموا ان الله الهم عزيرا التوراة بعد خلاصهم من اسر بخت نصر وقد روى احبارهم ان عزيرا كتب ذلك في اخر عمره ودفعه الى تلميذه ليقراه على بني اسرائيل فاخذوا التوراة من التلميذ وبقول الواحد لا يثبت التواتر وزعم بعضهم ان التلميذ زاد فيها شيئا ونقص فكيف يوثق بما هذا سبيله والدليل عليه ان نسخ التوراة ثلث نسخة في ايدي القرائية ونسخة في ايدي السامرية ونسخة في ايدي النصارى والنسخ مختلفة في اعمار الدنيا واسلها وفي التي في ايدي النصارى الوعد بخروج المسيح وخروج العربي صاحب الجمل وارتفاع تحريم السبت عند خروجهما فيبت لنا ما نقلوه من تابيد شريعة موسى وتحريم السبت افتراء على موسى وتاويل قوله انا خاتم النبيين ان صح عندنا انه روى لما امر على موسى شديد لكثرة اشتغال الناس فسال الله التخفيف عليه فبعث الله اربعة انبياء عليهم السلام في رواية اربعمائة وفي رواية اربعة الاف وموسى عليه السلام كان يرى جبرئيل يذهب في الهواء اليهم فغلبه الغيرة فقضى الله تعالى على جميع الانبياء الذين كانوا في زمانه في ليلة واحدة فقال موسى عليه السلام انا خاتم الانبياء فيكون اللام للتعريف الى الانبياء الذين كانوا في زمانه وفرقة من اليهود وهم العيسوية الذين يعترفون برسالة محمد عليه السلام بالعرب خاصة جوزوا النسخ عقلا وسمعا وانكر بعض المسلمين وهو ابو مسلم عمرو بن بحر الاصفهاني النسخ في شريعة واحدة وانكر وقوعه في القران واحتج بانه تعالى وصف كتابه بانه لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والنسخ ابطال وكتبنا نقول لا نم ان النسخ ابطال بل هو بيان وذكر صاحب القواطع انه رجل معروف بالعلم وان كان يعد من المعتزلة وله كتب كثيرة فلا ادري كيف وقع هذا الخلاف منه وهذا الخلاف لا يتصور ممن صح منه عقد الاسلام كيف وقد ثبت في القران النسخ مثل نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ونسخ الوصية للوالدين باية المواريث وعرف ذلك مما لا يحصى فان لم يعترف به كان مكابرا متعنتا واستحق ان لا يتكلم معه ويعرض عنه ودليلنا على جواز النسخ بل على وجوده المستلزم لجوازه ان نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة ادم وقد روي عليه الصلوة والسلام

في التورية ان الله تعالى امره بتزويج بناته ببنيه وكذا الاستمتاع بالجزء كان حلالا لادم عليه السلام فان حوا
كانت مخلوقة من ضلعه ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرائع وكذا الجمع بين الاختين كان مشروعا في شريعة يعقوب عليه السلام
ثم انتسخ في التوريه والعمل بالسبت كان مباحا قبل شريعة موسى ثم انتسخ بشريعته لاتفاقهم على ان
السبت مخصوص بشريعته كيف وقد وقع النسخ في شريعته فانه جاء في السفر الاول من التورية لنوح عليه السلام قال لنوح
عند خروجه من الفلك هكذا اي جعلت كل دابة حية ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك كلهم لكم كنبات العشب
ابدا ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم انه الله تعالى حرم على لسان موسى كثيرا من الحيوان كما اشتمل عليه السفر الثالث
من التورية وهذا نسخ ظاهر وقال في السفر الرابع كل عبد خدم ست سنين يعرض عليه العتق فان لم يقبل
نقب اذنه ويستخدم ابدا ثم قال في موضع اخر يستخدم خمسين سنة ثم يعتق في تلك السنة وامثال ذلك كثيرة
فان قيل لما روي من حل نكاح الاخوات والاستمتاع بالجزء في شريعة ادم يحتمل انه كان مخصوصا بذلك القوم
للضرورة او موقتا بحصولهم فتحريم ذلك في شريعة من بعده لا يكون نسخا بل رفعا لاباحة اصلية قلنا قد ثبت بالتواتر
ان ادم ولم ينقل تخصيص ولا توقيت فوجب اجراؤه على الاطلاق ولا تقدح فيه الاحتمال الذي ذكرتم لكونه
غير ناشئ عن دليل ومثله لا يخرج الدليل عن القطع قال الغزالي لو صار الدليل ظنيا بكل احتمال لم يبق
دليل قطعي لتطرق الاحتمال الى جميع العقليات من دلائل التوحيد والنبوة وغيرهما ورفع الاباحة
الاصلية نسخ عندنا لان الناس لم يتركوا سدى في الاباحة والتحريم ثبتا في جميع الاشياء بالشرائع في الاصل
فكان رفعها رفع حكم شرعي فكان نسخا لا محالة قوله [ومحله] ومحله اي محل النسخ حكم يحتمل ان يكون مشروعا
ويحتمل ان لا يكون مشروعا اذ لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لا يستقيم شرعيته فلا يجري فيه النسخ ولو لم يحتمل
ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله تعالى وصفاته لا يستقيم شرعيته ضرورة فلا يجري فيه النسخ ايضا لان النسخ
ينافي استمرار وجوده ولم يلتحق بالحكم ما ينافي النسخ من توقيت او تابيد ثبت نصا او دلالة بعد ان يكون محتملا
للوجود والعدم في نفسه كما يقال حرمت كذا سنة او ابحته سنة فالنهي قبل مضي ذلك الملك بدا وجهل وكذا اذا
كان الحكم موبدا قال القاضي ابو زيد ليس لهذا القسم مثال وفي بعض الحواشي ان مثاله قوله تعالى تزرعون سبع
سنين دابا وقوله تعالى فمعوا في داركم ثلثة ايام وليس بسديد لان ذلك ليس من الاحكام الشرعية وكلامنا فيه
ومثال التابيد نصا قوله تعالى خالدين فيها ابدا وصف اهل الجنة بالاقامة ونفي احتمال الزوال فلما اقترن به
الابد صار بحال لا يحتمل الزوال ومثل هذا من الاخبارات وكلامنا في الاحكام ومثال التابيد دلالة الشرائع
التي قبض عليها رسول الله عليه السلام فانها موبدة لا تحتمل النسخ لانه خاتم النبيين ولا نسخ الا على لسان
نبي ولا نبي بعده واعلم ان الاصوليين اختلفوا في جواز نسخ ما الحق به تابيد او توقيت قال بعض اصحابنا وبعض
اصحاب الشافعي انه جائز وهو اختيار ابي اليسر وقال الجصاص والشيخ ابو منصور والقاضي ابو زيد وفخر
الاسلام وشمس الائمة لا يجوز ولا خلاف ان مثل قوله تم الصوم واجب مستمر ابدا لا يقبل النسخ لتاديته
الى الكذب والتناقض احتج الفريق الاول بان الخطاب اذا كان بلفظ التابيد فغايته ان يكون دالا
على ثبوت الحكم في جميع الازمان ولا يمتنع ان يكون مع ذلك المخاطب مريدا لثبوت الحكم في بعض الزمان كما في بعض
الفاظ العامة ولان لفظ التابيد قد يستعمل للمبالغة في العرف لا الدوام فيجوز ان يكون كذلك في استعمال
الشرع فيبين بلحوق الناسخ ان المراد المبالغة لا الدوام واحتج الفريق الثاني بان نسخ الخطاب المقيد
بالتابيد والتوقيت يودي الى التناقض والبدا وصاحب الشرع منزه عن ذلك وقولهم لا يمتنع ان يكون المخاطب
مريدا لبعض الازمان الى اخره غير صحيح لان ذلك انما يصح اذا اتصل به قرينة بالكلام نطقية او عرفية

فاما اذا اخلي الكلام عنها كان دالا على معناه الحقيقي قطعا لان الاحتمال بلا دليل لا يورث شبهة كما بينا فكان
ورود النسخ عليه من البدا فلا يجوز وقال الجمهور لا نسخ في الاخبار وقال البعض يجوز في الاخبار التي تكون في
المستقبل لا في الماضي لان الوجود المتحقق في الماضي لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لانه يمكن منعه من الثبوت
واستدل عليه بظاهر قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وبقوله تعالى لادم ان لك الا تجوع فيها ولا تعرى فانه نسخ
بقوله فبدت لهما سوآتهما والصحيح القول الاول لما في النسخ فيه بلزوم البدا والجهل بعواقب الامور واما يمحو الله
ما يشاء فقيل ينسخ ما يستصوب نسخه ويثبت بدله او يتركه غير منسوخ وقيل يمحو من ديوان الحفظة ما ليس
بحسنة ولا سيئة ويثبت غيره والكلام فيه واسع المجال وكذا قوله تعالى ان لا تجوع فيها ولا تعرى من باب التقييد
والاطلاق لا من باب النسخ قوله [وشرطه] وشرطه التمكن اي احد شرط جواز النسخ عندنا التمكن من عقد
القلب دون التمكن من الفعل وعند جمهور المعتزلة وبعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وبعض الحنابلة التمكن
من الفعل شرط والمراد به ان يمضي بعدما وصل الامر الى المكلف زمان يسع فيه الفعل الماموربه وصورة المسئلة
على وجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا
ثم قيل قبل الصبح لا تصوموا والثاني ان يرد بعد دخول وقته قبل انقضائه فان نسخ الواجب كما في قوله صم غدا
فشرع فيه فقيل له قبل انقضائه لا تصم كذا في الميزان احتج من شرط التمكن من الفعل بان العمل
بالبدن هو المقصود من شرع الاحكام لان الابتلا يتحقق به الا يرى ان الامر والنهي يدلان على وجوب نفس
الفعل لا على العزم والعقد فكان النسخ قبل التمكن من الفعل بداء يا الى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد
في زمان واحد فكان هذا النسخ من باب البدا والغلط تعالى الله عن ذلك واحتج من شرط التمكن من عقد
القلب بما روي انه عليه السلام امر بخمسين صلوة ليلة المعراج ثم نسخ الزائد على الخمس وكان ذلك نسخا قبل
التمكن من الفعل لانه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز فان قيل الحديث غير ثابت والمعتزلة
ينكرون المعراج اصلا ومن اقر به ينكر نسخ خمسين صلوات بالخمس وقال ذلك من زيادة القصاص ولئن سلمنا ولكن
لا نسلم انه كان فرضا بطريق العزم بل فوض ذلك الى راي الرسول ومشيته فاذا اختار الخمس تعين الفرض قلنا
الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول فلا وجه الى انكاره واهل النقل كما رووا اصل المعراج رووا فرض خمسين
صلوة ونسخها بخمس وذلك مذكور في الصحيحين وغيرهما من كتب الحديث وقولهم لم يكن فرضا عزما كلام فاسد لانه
ثبت في الحديث انه سال التخفيف على امته غير مرة وكان موسى يحثه على ذلك وسواله دليل على انه لم يكن مفوضا
الى رايه بل كان نسخا على وجه التخفيف بعد الفرضية واما قولهم بان العمل بالبدن هو المقصود اذ به
يتحقق الابتلا فلا نسلم ذلك بل عقد القلب مقصود ايضا ويتحقق به الابتلاء الا يرى ان الانسان راس الطاعات
فيجوز ان يبتلى بقبول هذه العبادة ومقصوده من ذلك ان يظهر عند الناس حسن طاعته وانقياده
ثم ينهاه عن ذلك بعد حصول المقصود الا يرى ان في المتشابه لم يكن الابتلا الا بعقد القلب واعتقاد
حقيته ولان الفعل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب والعزيمة قد يصير قربة بلا فعل قال عليه السلام نية المؤمن
خير من عمله والفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة فالصلوة تسقط عن الحائض فعلا لا اعتقادا واذا
كان كذلك جاز ان يكون عقد القلب مقصودا دون الفعل واما قولهم يلزم اجتماع الحسن والقبح في شيء
واحد غير صحيح لان عين الحسن لا يثبت للماموربه بالتمكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن صفة فلا
يتحقق قبل وجوده فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز النسخ ما لم يتحقق الفعل وقد جاز بعد التمكن من الفعل قبل وجوده
بالاجماع ولا يلزم منه بدا واجتماع الحسن والقبح في شيء واحد قبل التمكن من الفعل ايضا لوجود هذا المعنى

قوله والقياس لا يصلح ناسخا اعلم ان النسخ بالكتاب والسنة جائز بالاتفاق واما بالقياس لا يجوز سواء كان جليا او خفيا خلافا لبعض اصحاب الشافعي فانه يجوز النسخ به وقال النسخ بيان كالتخصيص فلما جاز التخصيص به جاز النسخ ايضا ولكنا نقول ان الصحابة اجمعوا على ترك الراي بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الاحاد حتى قال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني رايت رسول الله يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولانه لا مجال للراي في معرفة انتها وقت الحسن والنسخ بيان انتهائه فلا يجوز النسخ بالقياس واما اعتباره بالتخصيص فمنقوض بدليل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص بها جائز دون النسخ وكيف يتساويان والتخصيص بيان والنسخ دفع وابطال وكذلك الاجماع لا يصلح ناسخا عند الجمهور وعند بعض اصحابنا وبعض المعتزلة انه يجوز النسخ به لانه يوجب علم اليقين كالنص ولان المولفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر ولكنا نقول لا يجوز النسخ به لانه عبارة عن اجتماع الاراء ولا مجال للراي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في شيء عند الله تعالى ولان الاجماع لا ينعقد على خلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ولو وجد الاجماع بخلافهما لكان ذلك بناء على نص اخر ثبت عندهم انه ناسخ للكتاب والسنة وكذا لا يتصور ان يكون الاجماع منسوخا بهما ايضا لان حجيته تثبت بعد الرسول ولا يتصور حدوث كتاب او سنة بعده وكذا لا يصلح ناسخا لاجماع اخر ولا منسوخا به لان الاجماع الثاني ان دل على بطلان الاول لم يجز ذلك اذ الاجماع لا يكون باطلا وان دل على انه كان صحيحا لكن الاجماع الثاني حرم العمل به من بعد لم يجز ذلك الا بدليل شرعي يحدث ويقع لاجله الاجماع من كتاب او سنة او الدليل كان موجودا ولكن خفي عليهم من قبل ثم يظهر لهم وكل ذلك باطل لاستحالة حدوث كتاب او سنة بعد النبي عليه السلام ولعدم جواز خفاء الدليل لاستلزامه اجماعهم على الخطا وكذا لا يصلح ناسخا للقياس ولا منسوخا به لما مر واما تمسكهم بسقوط نصيب المولفة قلوبهم فضعيف لان ذلك لم ينسخ بالاجماع بل من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته وقيل نسخ بحديث رواه عمر واجمعوا على صحته قوله وانما يكون النسخ بكتاب اعلم انه يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة اذا كانت الثانية مثل الاولى في القوة بلا خلاف اما نسخ السنة بالكتاب والكتاب بالسنة المتواترة هل يجوز اختلف فيه فقال جمهور الفقهاء والمتكلمون والمحققون من اصحاب الشافعي انه يجوز وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة قولا واحدا وهو مذهب اكثر اهل الحديث وله في نسخ السنة بالكتاب قولان اظهرهما انه لا يجوز كذا ذكر السمعاني في القواطع وهذا معنى قول ابن الشيخ جلال الدين في المختلف استدلوا في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها فانه يدل على ان الاية لا تنسخ الا باية اخرى لان قوله نات بخير منها او مثلها يفيد انه ياتي بما هو من جنسه كقولك لا اخذ منك درهما الا اتيك بخير منها يفيد انه ياتي بدرهم خير والسنة ليست بخير من الكتاب ولا مثله لان الكتاب معجز والسنة غير معجزة والكتاب غير مخلوق والسنة مخلوقة ولان الاتي بالخير والمثل هو الله تعالى وذلك بان يكون الناسخ من الكتاب ايضا وبقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي اخبر ان الرسول ليس له ولاية التبديل وانه متبع لما اوحي اليه لا مبدل له والتبديل باطلاقه يتناول تبديل اللفظ والمعنى فينتفي الامران جميعا ولقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالفه فردوه والناسخ مخالف فوجب رده وفي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعل قول الرسول مبينا للمنزل فلو نسخت السنة به لخرجت عن كونها بيانا لانعدامها وبان القول بعدم جواز نسخ احدهما بالاخر صيانة الرسول عن شبهة الطعن لانه زعم الطاعن انه خالف ربه او كذب ربه

وتعلق الشافعي في الكتاب شرح
عن اصحاب الشافعي رحمه الله

حتى يكون ناسخا

ثم ظهر لهم

ابو القاسم
وما ذكره الاكثر
ضعيف

الكتاب

ولانه لا يكون الا بتبديل
الحكم كما لا يكون الا بتبديل
اللفظ

في نسخ الكتاب
في نسخ السنة الكتاب

فيما قال فيجب في هذا الباب بان جعل كل واحد مبينا للاخر لا ناسخا واحتج الجمهور بان النبي عليه السلام كان يتوجه الى الكعبة في الصلوة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فان كان التوجه الى الكعبة في مكة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس فانه ثابت بالسنة بلا شبهة لانه لا يتلى في القران فيكون دليلا على جواز نسخ الكتاب بالسنة وان لم يثبت ذلك فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة قد نسخ بالكتاب وهو قوله فول وجهك الاية فذلك دليل على جواز نسخها بالكتاب وبان نسخ احدهما بالاخر لم يمتنع عقلا ولم يرد منع منه سمعا فوجب القول بالجواز وذلك لان النسخ في الحقيقة بيان مدة الحكم كما بينا فاذا ثبت حكم بالكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله مدة بقائه بوحي غير متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكما لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم المطلق بعبارته وكذا اذا ثبت حكم بالسنة لم يمتنع ايضا ان يتولى الله تعالى بيان مدته لعلمه بمدة المصلحة كما لم يمتنع ان يبينها رسول الله بنفسه لان الثابت على لسان الرسول بعبارته هو الثابت من الله تعالى فثبت ان ذلك ليس بممتنع عقلا ولم يرد السمع بعدم جوازه ايضا لان ما تلوا من الايات لا يدل على عدم جوازه واما تمسكهم بالاية ففاسد لان المراد بالخيرية هو الخيرية فيما يرجع الى مرافق العباد ومصالحهم ولذا بالمماثلة لا الخيرية والمماثلة في النظم وكذا نسخ الكتاب بالسنة ليس تبديلا من عند نفسه بل بوحي من الله تعالى الا انه غير متلو وكذا المراد من قوله ليبين لتبلغ ولو كان المراد حقيقته فالنسخ بيان ايضا واما الجواب عن الحديث فقال شمس الائمة هذا الحديث لا يكاد يصح لانه بعينه مخالف للكتاب لان في الكتاب فرضية اتباعه مطلقا وفي الحديث فرضية اتباعه مقيدا وليس يثبت والمراد اخبار الاحاد لا المسموع منه بالنقل المتواتر وفي اللفظ ما دل عليه وهو قوله اذا روي لكم عني ولم يقل اذا سمعتم مني ونحن نقول ان خبر الواحد لا يثبت نسخ الكتاب لانه لا يثبت كونه مسموعا من رسول الله قطعا على ان المراد من قوله ما خالف فردوه عند التعارض اذا جهل التاريخ ونحن نقول هكذا وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما واما قولهم ان فيه صيانة عن جهة الطعن ففاسد لان النسخ لو امتنع لمثل هذا الطعن ينبغي ان لا يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ايضا لان للطاعن ان يقول انه يناقض في كلامه وينتقل من الله كلاما متناقضا ثم لم يمنع ذلك بهذا الطعن فكذا ما نحن فيه وهذا لانه علم بالمعجزات صدق قوله وانه مبلغ والجميع من عند الله فلم يبق للطعن مجال ومثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ ايات المسالمة باية القتال ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وعن لحوم الاضاحي ان تمسكوها فوق ثلاثة ايام فامسكوا ما بدا لكم وعن النبيذ في الدبا والحنتم والمزفت والنقير فاشربوا في كل ظرف ولا تشربوا مسكرا ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس كما ذكرنا ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما قالت عائشة ما قبض رسول الله حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فان ثبت هذا الخبر كان هذا نسخا للكتاب وهو قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد كذا قيل قال القاضي ابو زيد لم يوجد في كتاب الله ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة على النص قوله والمنسوخ انواع المنسوخ اربعة اقسام نسخ الحكم والتلاوة جميعا ونسخ الحكم دون التلاوة وعكسه ونسخ وصف الحكم مع بقاء اصله نحو نسخ فرضية صوم عاشوراء اما الاول فمثل ما نسخ من القران في حيوة الرسول بالانساء على ما يحكى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة وقال الحسن له عليه السلام اوتي قرانا فنسيته فلم يبق منه شيء واما الثاني والثالث فصحيحان عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وانكر بعض المعتزلة جوازهما وقال ان المقصود من النص حكمه المتعلق بمعناه اذ الاصل يحصل به والنص وسيلة اليه فلا يبقى النص بدون حكمه لسقوط اعتبار الوسيلة عند فوات المقصود واحتج الجمهور في الشهر بالمنقول فان

المنسوخ

على اكثر من مائة اية

فان الابتلا باللسان للزناة وامساك الزواني في البيوت والاعتداد بالحول للمتوفى عنها زوجها وتقديم الصدقة على نجوى الرسول ومسائل الكفار احكام نسخت مع بقاء تلاوة الايات الموجبة لها فدل ذلك على جواز نسخ الحكم دون التلاوة وكذا القراات المشهوره مثل قراة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات وقراة ابن عباس فافطر فعدة من ايام اخر ومثل رواية عمر الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله نسخت تلاوتها في حيوة النبي بصرف القلوب عن حفظها الا قلوب هولاء وبالمعقول وهو ان للنظم حكمين حكم يتعلق بنفس النظم مثل جواز الصلوه والاعجاز وحكم يتعلق بالمعنى وهو ما يترتب عليه من الوجوب والحرمة وكونهما وكل واحد منهما مقصود بنفسه الا ترى ان في القران متشابها ولم يثبت به من الاحكام الا ما يتعلق من جواز الصلوه والاعجاز واذا كان كذلك جاز ان يكون احدهما منسوخا دون الاخر فيجوز نسخ احدهما دون الاخر واما القسم الرابع وهو نسخ الوصف مثل الزيادة على النص اتفق العلماء على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة كزيادة وجوب الصوم بعد وجوب الصلوه لا يكون نسخا واختلفوا في غير ذلك من الزيادة اذا وردت متاخرة عن المزيد عليه كزيادة وصف الايمان في رقبة الكفارة وزيادة التغريب على الجلد في حد الزنا بعد اتفاقهم على ان مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لا يكون نسخا كورود نفي الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد فقال اكثر مشايخنا انها تكون نسخا معنى وان كان بيانا صورة وقال اكثر اصحاب الشافعي وبعض المعتزلة وبعض المتكلمين انها لا تكون نسخا واثر الخلاف يظهر في جواز الزيادة على الكتاب والخبر المتواتر والمشهور بخبر الواحد والقياس فعندنا لا يجوز لكونها نسخا وعندهم يجوز لكونها بيانا تمسكوا بان حقيقة النسخ رفع الحكم والزيادة تقرير للحكم وضم حكم اخر اليه والتقرير ضد الرفع الا ترى ان شرط الايمان في الرقبة لا يخرجها من ان تكون محلا لصحة الاعتاق في الكفارة والحاق النفي بالحد لا يخرج الجلد من ان يكون واجبا فيكون ضم التغريب ضم حكم الى حكم وذلك ليس بنسخ واحتج من جعل الزيادة نسخا معنى بان النسخ بيان انتهاء حكم بابتداء حكم اخر وهو موجود في الزيادة فيكون نسخا وبيانه ان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة بالاتيان بما يطلق عليه اسم الرقبة والتقييد معنى اخر مقصود من الكلام على مضادة المعنى الاول لان التقييد اثبات القيد والاطلاق رفعه وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة باتيان المقيد لا غير وكانت الزيادة نسخا معنى وقوله حتى ابتينا الزيادة الى اخره بيان هذا الخلاف اي ولاجل ذلك الاختلاف لم نجعل زيادة النفي حدا في زنا البكر وهو تغريب عام على الجلد الثابت بقوله تعالى الزانية والزاني الاية بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وعند الشافعي يجوز زيادة النفي على الجلد لانه بيان وزيادة صفة الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل كما قال الشافعي لان الزيادة نسخ وبالقياس لا يجوز النسخ ووجه قياس الشافعي ان الايمان شرط في كفارة القتل بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ الاية فيشترط في سائر الكفارات لانها جنس واحد ولكنا نقول لا يصح هذا القياس لاستلزامه الزيادة على النص لان الرقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة في كفارة الظهار واليمين مطلقة وبالقياس لا يجوز نسخ الاطلاق

فصل في افعال النبي قوله افعال النبي الى اخره اعلم ان المراد من افعال النبي ههنا ما يقع عن قصد لان ما وقع لا عن قصد مثل ما يحصل في حالة النوم والاغماء والسهو لا يصلح للاقتداء ثم الفعل الواقع منه عن قصد تكون زلة وهي اسم لفعل حرام غير مقصود في ذاته للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيها الى عينها ولكن وجد القصد الى اصل الفعل كمن زلق في الطريق فانه وجد القصد الى المشي لا الى الوقوع بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود بعينه للفاعل وان كان الشرع اطلق اسم المعصية على الزلة مجازا فالانبيا معصومون عن المعاصي وان لم يعصموا عن الزلات عندنا وعند بعض الاشعرية

لم يعصموا عن الصغائر وذكر في عصمة الانبيا وليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية ولكن معناها الزلل عن الافضل الى الفاضل والاصوب الى الصواب وكانوا يعاتبون بجلال قدرهم ومكانتهم من الله تعالى والزلة لا تخلو عن بيان اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى حين وكز القبطي فقتله قال هذا من عمل الشيطان اي هيج غضبي حتى ضربته فاضافه اليه تسبيبا او من الله تعالى كما قال وعصى ادم ربه واذا كان البيان مقرونا بالزلة لا محالة علم انها لا تصلح للاقتدا فلم يكن حاجة الى بيان قصده ولهذا قال سوى الزلة وقد يكون بيانا لمجمل الكتاب وهو تابع للمبين في اي صفة كان المبين وقد يكون مختصا به عليه السلام كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزيادة على الاربع في النكاح واباحة صفي المغنم وخمس الخمس وهو ما لا يصلح للاقتداء بالاتفاق ايضا ثم بعد ذلك ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام فالجمهور على انه يقتدى به في ايقاعه على تلك الصفة حتى يقوم دليل الخصوص وقال الكرخي والاشعرية وبعض اصحاب الشافعي انه عليه السلام مخصوص به حتى يقوم دليل على مشاركة غيره اياه فيه وان لم تعلم صفته فان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات فعله يدل على الاباحة بالاجماع كذا ذكره ابو اليسر وان كان من جملة القرب فاختلف فيه قال بعضهم يجب الوقف فيه حتى يقوم دليل يبين الوصف ويثبت الشركة وهو مذهب عامة الاشعرية وبعض اصحاب الشافعي وقال مالك وبعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة المعتزلة يلزمنا الاتباع فيه ويكون واجبا في حقه وفي حقنا وقال الكرخي يفيد الاباحة في حقه لا الوجوب والندب الا بدليل ثم لا يكون لنا اتباعه فيه الا بدليل ايضا وقال الجصاص ان علم صفة ذلك الفعل في حقه يقتدى به كما هو مذهب الجمهور والا يعتقد فيه الاباحة في حقه ولنا اتباعه فيه حتى يقوم دليل الخصوص وهو مختار القاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام والمصنف رحمهم الله تمسك الواقفية بان فعله يحتمل وجوها ثلثة الندب والوجوب والاباحة فقبل معرفتها لا يمكن الاتباع لان معناه الغير اتيان فعله على الوجه الذي فعله فلا يمكن المتابعة قبل معرفة صفته لاحتمال الاباحة في حقه لا في حقنا وقال شمس الائمة وهذا الكلام عند التامل باطل لان هذا القائل ان كان ممن لم يجعلوا اصل فعله بهذا الطريق ويلزمهم على ذلك فقد انتفت صفة الخطر في الاتباع وان كان لا يلزمهم ولا يلزمهم على ذلك فقد اثبت صفة الاباحة فعرفنا ان القول بالوقف لا يتحقق واحتج من قال بوجوب الاتباع بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله واتبعوه الاية وقوله قل ان كنتم تحبون الله الاية فان هذه النصوص توجب اتباعه مطلقا من غير فصل بين القول والفعل واحتج الكرخي بان الاباحة هي الثابتة بيقين فوجب اثباتها دون غيرها الا بدليل ولما ثبتت الاباحة في حقه لم يجز متابعته فيه الا بدليل لاحتمال اختصاصه به وجه القول المختار ان الاتباع هو الاصل في حق الرسول لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فهذا تنصيص على جواز التاسي به في افعاله الا ترى انه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به بقوله خالصة لك وهو النكاح بغير مهر ثم الشيخ قسم افعاله القصدية على اربعة اقسام متابعا لفخر الاسلام وشمس الائمة وقسمها القاضي ابو زيد وسائر الاصوليين الى ثلثة اقسام واجب ومستحب ومباح واراد بالواجب الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي ما ثبت بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك في حقه عليه السلام لان الدلايل كلها قطعية في حقه ويمكن ان يحمل على ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا وفي حقنا يتحقق فيها الواجب الاصطلاحي قوله والوحي نوعان الى اخره اعلم انه لولا جهل بعض الناس والطعن بالباطل لكان اولى منا الكف عن هذا التقسيم لانه عليه السلام هو المنفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله عز وجل وفي التقسيم نوع احاطة وفيه ايضا نسبة للخطا في بعض الصور اليه عليه السلام وفيه سوء ادب فكان الاولى تركه لكن طعن الجاهل بان قال كيف

ساغ له الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين وهو الوحي حمل على هذا التقسيم دفعا لشبهتهم فقال والوحي
نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ثلثة اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه اي وقع في سمع النبي عليه السلام
وهو المراد بقوله تعالى انزله روح القدس من ربك بالحق والثاني ما ثبت عنده باشارة الملك من غير بيان بالكلام واليه اشار
النبي بقوله ان روح القدس نفث في روعي اي اوقع في قلبي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب
والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله واما الوحي
الباطن فما ينال باجتهاده وتامله في الاحكام المنصوصة فجعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باطنا باعتبار
المال فان تقريره عليه السلام على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتداء قوله
فاباه بعضهم الى اخره اختلف في جواز الاجتهاد للنبي عليه السلام وكونه متعبدا به فيما لم يوح اليه من الاحكام فابى بعضهم وهم
الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون الاجتهاد حظه عليه السلام في احكام الشرع وقال بعضهم وهم
عامة الاصوليين كان له العمل في احكام الشرع بالراي وهو منقول عن ابي يوسف من اصحابنا وهو مذهب مالك والشافعي
وعامة اهل الحديث وقال اكثر اصحابنا بانه عليه السلام كان متعبدا بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها وحي فان لم
ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة الاذن بالاجتهاد وهو المختار ثم قيل مدة الانتظار مقدرة بثلثة ايام
وقيل بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب الحوادث كانتظار الولي الاقرب في النكاح بفوت الخاطب الكفو
وكلهم اتفقوا على ان العمل يجوز له بالراي في الحروب وامور الدنيا احتج الفريق الاول بقوله تعالى وما ينطق عن
الهوى ان هو الا وحي يوحى اخبر انه لا ينطق الا عن الوحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا فيكون داخلا تحت النفي ولان المصير
الى الراي الذي هو محتمل للخطاء للضرورة ولا ضرورة في حقه اذ الوحي ثابت في كل وقت فكان اشتغاله بالراي كاشتغالنا
به مع وجود النص احتج العامة بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار عاما لاولي الابصار والنبي
عليه السلام اعظم بصيرة واصفاهم سريرة فكان اولى بالدخول تحت هذا الخطاب وبحديث الخثعمية فانه عليه السلام اعتبر
فيه دين الله بدين العباد وفي ذلك بيان بطريق القياس وبان الاجتهاد ح ينبني على العلم بمعاني النصوص والوقوف
على طريق الاستعمال والنبي عليه السلام اكمل الناس في ذلك فلا وجه لمنعه عن ذلك لانه نوع تحجر وذلك لا يليق بعلو درجته
مع اطلاق عموم وجه القول المختار انه عليه السلام مكرم بالوحي وغالب احواله انه لا يخلو عن الوحي والراي ضرورة
فوجب تقديم طلب النص بانتظار الوحي لاحتمال اصابة النص كما وجب على المتيمم طلب الماء في موضع يرجو وجوده
وكما وجب طلب النص النازل الخفي بين النصوص في حق سائر المجتهدين فاذا خاف فوت الحادثة ولا حكم ح سقط
طمعه عن الوحي فيحكم بالراي واما تمسك الخصم بقوله تعالى وما ينطق فاسد فانه نزل في شان القران ردا لما زعم الكفار
انه افتراه من عنده فلا يتعلق له بموضع النزاع وقيل المراد بالهوى هوى النفس الامارة بالسوء والاجتهاد لا عمل
بالعقل لا بهوى النفس ولئن سلمنا عمومه فلا نم ان اجتهاده مع التقرير عليه ليس بوحي بل هو وحي باطن لان
تقريره يدل على حقيته كما ثبت بابتداء الوحي قوله لانه عليه السلام معصوم الى اخره هذا جواب
عما يقال لما جاز له الاجتهاد كان ينبغي ان يكون منزلته دون النص فيكون ظنيا كاجتهاد غيره ويجوز مخالفته
فقال ليس كذلك لانه عليه السلام معصوم عن القرار على الخطاء مع ان اجتهاده لا يحتمل الخطاء عند اكثر العلماء
لانه واجب الاتباع فلو جاز الخطاء لكنا مامورين باتباع الخطاء وهذا لا يجوز ولئن احتمل الخطاء كما هو مذهب
اكثر اصحابنا بدليل قوله تعالى عفا الله عنك الاية فانه يدل على انه اخطا وبدليل نزول العتاب في اسارى بدر فلا
يحتمل القرار على الخطاء لما ذكرنا فاذا اقره الله تعالى على اجتهاده دل انه هو الصواب فيوجب علم اليقين كالنص فيكون
مخالفته حراما وكفرا بخلاف اجتهاد غيره حيث يجوز مخالفته لمجتهد اخر لاحتمال الخطاء والقرار عليه قوله

الروح بالضم الخلد والبال

شرايع من قبلنا

وهذا كالالهام اي الاجتهاد في انه قطعي من النبي عليه السلام لا من غيره نظير الالهام وهو القاء في القلب من غير نظر واستدلال
فانه حجة قاطعة في حقه عليه السلام حتى لم يجز مخالفته بوجه للمتيقن بانه من عند الله بخلاف الهام غيره فانه ليس بحجة
قوله وشرايع من قبلنا الى اخره اعلم انه يجوز ان يتعبد الله تعالى نبيه بشريعة من قبله من الانبيا ويامره باتباعها
ويجوز ان ينسخ بالنهي عن ذلك لان مصالح العباد قد يتفق وقد يختلف فيجوز ان يختلف الشرايع ويتفق ثم ان العلماء اختلفوا
في وقوع التعبد بها في موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان متعبدا بشرع احد من الانبيا قبل البعث فنفى بعضهم
ذلك واثبته بعضهم ثم اختلفوا فيه ايضا فقيل كان متعبدا بشرع نوح وقيل بشرع ابرهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع
عيسى وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف الغزالي وعبد الجبار فيه ومحل بيانه بين الملل اصول التوحيد والثاني انه عليه السلام
وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم بعد البعث وهي مسئلة الكتاب فذهب اكثر اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وبعض
المتكلمين كان متعبدا بشرايع من قبلنا وان كل شريعة بعثت لنبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا
ان يقوم دليل النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انه شريعة ذلك النبي وذهب اكثر المتكلمين وبعض اصحابنا
وبعض اصحاب الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بالشرايع من قبلنا وان شريعة كل نبي ينتهي بوفاته او ببعث
نبي اخر الا ما لا يحتمل التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقائه وقال بعضهم يلزمنا العمل بما
نقل من شرايع من قبلنا فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يفصلوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب
او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت ببيان القران او السنة وذهب اكثر مشايخنا منهم الشيخ
ابو منصور والقاضي ابو زيد وشمس الايمة وفخر الاسلام وعامة المتاخرين الى ان ما ثبت بكتاب الله تعالى انه كان
شريعة من قبلنا او ببيان الرسول يلزمنا العمل به على انه شريعة نبينا ما لم يظهر ناسخه واما ما علم بنقل اهل الكتاب
او بتفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لما انهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم ولا قول من اسلم منهم فيه لانه انما يعرف
ذلك بظاهر الكتاب او بنقل جماعتهم وذلك لا يكون حجة لما قلنا واحتج من قال باختصاص كل شريعة بنبيها
بقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا فانه يقتضي ان يكون لكل نبي شريعة يختصه وبان بعث الرسل ليس الا لبيان
ما للناس حاجة اليه واذا لم يجعل شريعة رسول منتهية ببعث رسول اخر ولم يات الثاني بشرع مستانف
لم يكن للناس بالبيان عند بعث الثاني حاجة فلم يكن لبعثه فايدة والله تعالى لم يرسل رسولا بلا فايدة
فثبت ان الاختصاص هو الاصل واحتج الفريق الثالث بانه عليه السلام كان اصلا في الشرايع بدليل ان
اخذ الميثاق في قوله عز وجل واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق
لما معكم لتؤمنن به من ابين الدلايل على انهم بمنزلة من بعث اخرا في وجوب اتباعه وبهذا ظهر شرف نبينا عليه السلام
بانه لا نبي بعده فكان الكل ممن تقدم او تاخر في حكم المتبع له واذا كان كذلك لا يستقيم ان يكون متعبدا بشريعة من سلف
لان فيه جعل الرسول كواحد من امة من تقدم وهذا نقض لدرجته ولا يستجيز ذلك احد من اهل الملة الا يرى
ان النبي عليه السلام لما راى صحيفة من التورية في يد عمر رضي الله عنه قال اتتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى
والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ولان الرسول سفير بين الله وبين عباده ليبين لهم مصالح
دارينهم فلو لزمنا شريعة من قبلنا لكان رسولنا رسول من قبلنا مخبرا وبين امته لا رسول الله وهذا فاسد
ولا حجة لهم في قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة لانه يدل على نسخ الاولى في الجملة ولا يدل على انتساخها بالكلية فما بقي منها
غير منسوخ يصير شريعة للمتاخر والدليل على ان المذهب ما ذكرنا انه احتج محمد في جواز القسمة بطريق المهاياة
بقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم واحتج ابو يوسف في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله كتبنا
عليهم فيها ان النفس بالنفس مع ان ذلك كان فيمن قبلنا قوله وتقليد الصحابة الى اخره التقليد عبارة

التهوك التحير

عن اتباع الغير فيما يقول او يفعل معتقدا للحقية فيه من غير تامل في الدليل كانه جعل قول الغير قلادة في عنقه
لمن جهد الشافعي اماما كان او حاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابي اخر انما الخلاف في كونه حجة على التابعي ومن بعدهم
فقال البردعي والرازي وجماعة من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب يترك به القياس وهو مختار فخر الاسلام
والمتاخرين والمصنف ومذهب مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه والشافعي في قوله القديم وقال الكرخي
وجماعة من اصحابنا لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس واليه مال القاضي ابو زيد وقال الشافعي في قوله الجديد
لا يقلد احد منهم ولكن فيما لا يدرك بالقياس وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة ومنهم من جوز تقليده وان كان لا
يوجبه احتج القايلون بعدم الجواز بانه قد ظهر منهم الفتوى بالراي واحتمال الخطاء في اجتهادهم ثابت لكونهم
غير معصومين عن الخطاء كساير المجتهدين الا ترى انه كان يخالف بعضهم بعضا ويرجع الواحد منهم من فتواه
الى فتوى غيره وكانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم ولو لم يكن محتملا للخطاء لما جاز لهم ذلك وقد قال ابن مسعود ان
اخطات فمني ومن الشيطان واذا كان قول الصحابي محتملا للخطاء لم يجز لمجتهد اخر تقليده كما لا يجوز تقليد التابعي
ومن بعدهم ثم الشافعي لم يفرق بين ما لا يدرك بالقياس وبين غيره لانه يجوز انما افتى فيما لا يدرك بالقياس بخبر ظنه
دليلا ولم يكن دليلا في الواقع ومع جواز انه لا يكون دليلا لا يلزم غيره كالاجتهاد لما احتمل ان لا يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد اخر وفرق
ابو الحسن ومن تابعه بينهما فقبل قول الصحابي فيما لا يدرك بالقياس لتعين جهة السماع فيه اذ لا يظن بهم المجازفة والكذب
لان الدين بنقلهم ثابت والصحيح ما تمسك به من جوز التقليد بالنص وهو قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار
والذين اتبعوهم باحسان مدح الصحابة والتابعين لهم باحسان وانما استحق التابعون المدح على اتباعهم باحسان
من حيث الرجوع الى رايهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة لان في ذلك استحقاق المدح في الكتاب والسنة
لا باتباع الصحابة وذلك انما يكون في قول لم يظهر من بعضهم خلاف فاما الذي فيه اختلاف بينهم فلا يكون موضع استحقاق المدح
فانه لن كان يستحق المدح باتباع البعض يستحق الذم بترك اتباع البعض موقع التعارض فكان النص دليلا على
وجوب تقليدهم اذا لم يوجد بينهم اختلاف كذا في الميزان وبالمعقول وهو وجهين احدهما ان احتمال السماع في قول
الصحابي ثابت بل الظاهر والغالب من حاله انه يفتي بالخبر وانما يفتي بالراي عند الضرورة ويشاور بالتراي لاحتمال
ان يكون عندهم خبر فاذا لم يجد اشتغل بالقياس وقد ظهر من عادتهم انهم كانوا يسكتون عن الاسناد عند الفتوى اذا كان
عندهم خبر يوافق فتواهم واذا ثبت احتمال السماع في قوله بل هو الاصل كان مقدما على الراي فكان تقديم قوله من هذا الوجه
كتقديم خبر الواحد على القياس والثاني ان قوله لن كان صادرا عن الراي فرايه اقوى من راي غيرهم لانهم شاهدوا طريق
الرسول في بيان الاحكام وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي يتغير باعتبارها الاحكام ولهم
زيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبط معانيها ليس ذلك لغيرهم فبهذه المعاني يترجح رايهم على راي غيرهم فوجب
تقليدهم وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم انه محتمل فلا يجوز تقليده لانا وان سلمنا ذلك ولكن ليست الدلايل المحتملة
على نمط واحد فان خبر الواحد مع احتماله مقدم على القياس وكذا اذا تعارض القياسان ولاحدهما نوع ترجيح
وجب الاخذ بالراجح فكذا قول الصحابي لكونه اقرب الى الصواب قوله وقد اتفق عمل اصحابنا بها اراد
باصحابنا ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا ومن تابعهم فانهم قالوا بالتقليد فيما لا يدرك بالقياس مثل المقادير كمقدار
اقل الحيض بثلاثة ايام واخذوا بقول عمر وعلي وابن مسعود وعثمان بن ابي العاص وانس رضي الله عنهم وكفساد
شراء ما باع قبل نقد الثمن فان القياس يقتضي جوازه كما قاله الشافعي لان الذي قلتم بالقبض للمشتري فيجوز
بيعه من البايع كما يبيع من غيره عملا بقول عائشة وهو ما روى ... يونس ان امراة جاءت الى عائشة وقالت
اني بعت من زيد بن ارقم خادما بثمانمائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه قبل محل الاجل بستمائة فقالت عائشة رضي الله عنها

فاشتريته قبل

ابو سعيد

الا يرى انه راوى ... المجتهدين فيما لا يدرك بالراي ليس بحجة مع انه لا يظن بهم المجازفة والكذب فكذا قول الصحابي رضي الله عليهم تحقيق

لم يوجد

كما كان السند الى النبي عليه السلام لان الواجب بيان الحكم عند السوال لا غير تحقيق

والنهي عن ... باذن ما باع

بيسما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل جهاده وحجه مع الرسول عليه السلام ان لم يتب فاتاها
زيد معتذرا فتلت قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف فتركنا القياس به فان القياس لما كان مخالفا
لقولها تعين جهة السماع بدليل انها جعلت جزاء مباشرة هذا العقد بطلان الحج والجهاد واجزية الجرايم لا يعرف
بالراي وكذا اعتذار زيد دليل على ذلك ايضا فان بعضهم يخالف بعضا في المجتهدات فما كان يعتذر الى صاحبه
قوله واختلف عملهم في غيره اي اختلف عمل اصحابنا فيما يدرك بالقياس في تقليد الصحابي يعني لم يستقر
مذهبهم في هذه المسلة ولم يثبت عنهم رواية ظاهرة فيها فقال ابو يوسف ومحمد اعلام قدر راس المال اي تسميته مقداره
ليس بشرط في السلم فيما اذا كان راس المال مشارا اليه لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية ولا اعلام بالتسمية
يصح بالاجماع فكذا بالاشارة عملا بالقياس مع انه روي عن ابن عمر رضي الله عنهما خلافه وابو حنيفة شرط الاعلام
لجواز السلم فيما ذكرنا وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضي الله عنهما وقال ابو يوسف ومحمد في الاجير المشترك كالصباغ
والقصار انه ضامن لما ضاع في يده اذا كان الهلاك بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاما اذا لم يمكن الاحتراز
عنه كالغرق الغالب والحرق الغالب والغارة العامة فلا ضمان فيه بالاتفاق تركوا القياس ورويا وجوب الضمان عن
علي رضي الله عنه فانه كان يضمن الخياط صيانة لاموال الناس وخالفهما ابو حنيفة المروي عن علي وقال انه امين
فلا يضمن شيئا كالاجير الواحد والمودع وذلك لان الضمان نوعان ضمان جبر وضمان شرط كالمالك لها وضمان الجبر
يجب بالتعدي وضمان الشرط يجب بالعقد ولم يوجد عقد موجب للضمان ولم يوجد التعدي ايضا لان قطع
يد المالك حصل باذنه والحفظ لا يكون جناية فيبقى العين امانة في يده كالوديعة فلا يضمن بالهلاك وهذا معنى
قول الشيخ كما في اعلام راس المال والاجير المشترك قوله وهذا الاختلاف الى اخره اي الاختلاف
المذكور في تقليد الصحابي هذا بيان محل النزاع وذكر في الميزان وصورة المسالة ما اذا ورد عن الصحابي قول في
حادثة لم يحصل الاشتهار فيما بين الصحابة بان كانت مما لا تعم بها البلوى والحاجة للكل ولم يكن بابا مما اشتهر عادة
ثم ظهر نقل هذا القول في التابعين ولم يرو عن غيره من الصحابة خلاف ذلك فاما اذا كان القول في حادثة من شانها الاشتهار
لا محالة ولا يحتمل الخفاء بان كانت الحاجة والبلوى تعم العامة واشتهر مثلها فيما بين الخواص ولم يظهر خلاف من غيره
فيه فهذا اجماع يجب العمل به واما اذا اختلفوا فيه فالحق لا يعدو اقاويلهم حتى لا يجوز لاحد ان يقول قولا
خارجا عن اقاويلهم وهذا صورة المسالة فيما اذا ورد قول عن صحابي فيما يدرك بالقياس ولم ينقل عن غيره تسليم ولا انكار
اذ لو كان وروده فيما لا يدرك بالقياس كان حجة بلا خلاف بين اصحابنا ولو نقل عن غيره تسليم كان اجماعا فلا
يجوز خلافه ولو نقل عن غيره انكار كان ذلك اختلافا منهم في ذلك الحكم بالراي وذلك يوجب الترجيح او العمل
بايها شاء عند تعذر الترجيح وعدم احداث قول اخر لانهم اذا اختلفوا على قولين او اقوال فقد اجمعوا
على انحصار الاقوال فيها فلو اخرجوه يلزم اجماعهم على الخطا وخروج الحق عن اقوالهم فلا يكون حجة ولا يسقط
بعض الاقوال بعضها ولا يطلب فيها التاريخ ليجعل الاخر ناسخا للمتقدم لانهم لما اختلفوا ولم يحاجوا بالسماع
من النبي عليه السلام تعين وجه الاجتهاد ولا مدخل للقياس ولا نسخ في القياس بل يجب الترجيح ان امكن والا عمل المجتهد بايها شاء
بشهادة قلبه قوله واما التابعي الى اخره اجمعوا ان التابعي اذا لم يبلغ درجة الفتوى في زمن
الصحابة ولم يزاحمهم في الراي كان مثل ساير ائمة الفتوى لا يصح تقليده وان كان ممن ظهر فتواه في زمن الصحابة كالحسن
وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي وشريح ومسروق وعلقمة فعن ابي حنيفة روايتان احداهما انه قال لا اقلدهم
هم رجال ونحن رجال وهو الظاهر من المذهب والثانية وهو رواية النوادر انه لما زاحمهم في الفتوى وسوغوا
له الاجتهاد فاقلده لانه لما زاحمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم فقد صح ان عليا تحاكم الى شريح
رضي الله عنه

في درعه وقال درعي وقعتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب شاهدين
من علي فدعا قنبر فشهد له ودعا الحسن بن علي فشهد له فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها لك واما
شهادة ابنك فلا اجيزها وكان من راي علي جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع الى اليهودي فقال اليهودي
امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها لدرعك ثم اسلم اليهودي فقال علي هذا الدرع
وهذا الفرس لك وكان معه حتى قتل يوم صفين وكان انس بن مالك اذا سئل عن مسئلة فقال سلوا عنها مولانا
الحسن البصري لانه كان ولد جارية ام سلمة زوجة النبي عليه السلام وخالف مسروق ابن عباس في النذر بذبح
الولد فاوجب مسروق فيها شاة بعد ما اوجب ابن عباس مائة من الابل فرجع الى قول مسروق وتبع
الحسن ومسروق من التابعين وجه الظاهر ان قول الصحابة انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم
في الراي ببركة صحبة النبي ومشاهدتهم احوال التنزيل وذلك مفقود في حق التابعين وان زاحمهم في الفتوى
ولا حجة لهم فيما ذكروا من الامثلة لان غاية ذلك ان الصحابة سلموا لهم الاجتهاد ولكن المعاني التي بني عليها وجوب
التقليد او جوازه مفقود في حقهم اصلا فلا يجوز تقليدهم كذا في ادب القاضي للصدر الشهيد [illegible]
لا خلاف ان قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس فقد روي عن ابي حنيفة انه كان يفتي بخلاف
رايهم وانما الخلاف في ان قوله هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند
الشافعي لا يعتد به وكان شمس الائمة لم يعتبر رواية النوادر وفخر الاسلام اعتبرها واثبت الخلاف
[illegible] المصنف في ذلك وجعل رواية النوادر قولا لهما ووجهه ان التابعي لما زاحم الصحابة في الفتوى علم
ان رايه في القوة والضعف مثل راي الصحابة فيجوز تقليده كما في الصحابة باب الاجماع

الاجماع

من الاجماع في اللغة العزم يقال اجمع على المسير اي عزم والاتفاق ايضا يقال اجمعوا على كذا اي اتفقوا وفي الشريعة
الاتفاق في كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد على حكم وهذا التعريف [illegible] لم تعتبر موافقة العوام
ومخالفتهم فيه اصلا فاما من اعتبرها فالاحتياج فيه الى الراي وشرط اجتماع الكل فالاجماع عنده الاتفاق
عصر على امر من جميع من هو اهله من هذه الامة ثم الاجماع حجة قطعية عند عامة المسلمين وعند بعض المعتزلة
والخوارج واكثر الروافض ليس بحجة احتجوا بان وقوعه يستحيل لانه لا يمكن ضبط اقاويل العلماء لكثرتهم وتباعد
ديارهم الا يرى ان اهل الشام لا يعرفون اهل العلم بالمشرق والمغرب فضلا عن ان يعرفوا اقاويلهم في الحوادث
فعلم ان معرفة اقاويلهم متعذر وهذا فاسد لان الاجماع لما كان [illegible] مثل الاخبار المستفيضة [illegible]
في الاحكام ايضا لانه كما يوجد سبب يدعو الى اجماعهم والاخبار يوجد سبب ايضا يدعو الى اجماعهم باعتقاد
الاحكام [illegible] عن النقل عليه اذا لم يكونوا مجبرين فاما اذا [illegible] ذلك فلا [illegible] العامة
بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين الامر بالكون
مع الصادقين والمراد من الصادق الصادق في كل الامور اذ لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الامر بموافقة
كل الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور [illegible] امرا بالمتابعة في بعض الامور لانه غير مبين
في هذه الآية فيلزم منه الاجمال والتعطيل ثم [illegible] الصادق في كل الامور الذي يجب متابعته اما مجموع الامة
او بعضهم والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم [illegible] عليه ولا يثبت القرآن لا يعرف اعيانهم
وقد علم بالقرآن انا لا نعرف [illegible] الصادقين [illegible] الذين امرنا بالكون معهم مجموع الامة
وذلك يدل على ان الاجماع حجة كذا في الميزان واما السنة فما روي عن النبي عليه السلام انه قال لا تجتمع امتي على الضلالة وقال عليه السلام
لم يكن الله ليجمع امتي على ضلالة ولا على خطاء وقال عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن الى غير ذلك

من الحادثة التي كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين من بعدهم متمسكا بها في اثبات الاجماع واما المعقول
فما ذكر في الميزان انه ثبت بالدليل القطعي ان نبينا عليه السلام خاتم الانبياء وشريعته دائمة الى يوم القيمة ومتى وقعت
حوادث لم يوجد في الكتاب والسنة واجمعت الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم موجبا للعلم وخرج الحق عن اقوالهم
فقد انقطع شريعته في بعض الاشياء فلا يكون شريعته كلها دائمة فيؤدي الى الخلف في اخبار الشارع وذلك محال فوجب
القول بكون الاجماع حجة قطعية لتقديم الشريعة بوجوده ولا يقال ان الاجماع يكون في حق العمل كالقياس وخبر
الواحد فلا يؤدي الى انقطاع الشريعة لانا نقول انما نعمل بالقياس وخبر الواحد على اعتبار اصابة الحق ظاهرا
وعلى الظن لا نخرج الحق عن اقوال اهل الاجتهاد فيما اختلفوا فيه وفيما اجمعوا عليه في حق العمل [illegible]
لم يكن شريعة النبي عليه السلام بل يكون على خلاف شريعته فتسقط شريعته في نحو ذلك الحكم ابدا كذا في الميزان وفيه بحث
يعرف بالتامل قوله ركن الاجماع نوعان اعلم انه لا بد للاجماع من ركن وهو ما تقوم به الاجماع واهلية
ينعقد الاجماع بها وشرط وهو ما يكون متوقفا عليه بعد وجود ركنه واهله وحكم وهو الاثر الثابت به وسبب وهو المعنى الداعي
اليه وهو المسمى بمستند الاجماع وركنه نوعان عزيمة وهو ما كان اصلا في باب الاجماع ورخصة وهو ما جعل اجماعا
للضرورة فاما العزيمة فالتكلم بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم في الفعل فيما يكون من باب الفعل على وجه يكون ذلك موجودا
من الخاص والعام فيما يستوي الكل في الحاجة الى معرفته لعموم البلوى كتحريم الزنا والربوا والامهات واشباه ذلك
او يشترك فيه جميع علماء العصر فيما لا يحتاج العام الى معرفته لعموم البلوى كتحريم الزنا لعدم البلوى العام كحرمة
نكاح المراة على عمتها وفرائض الصدقات وما يجب في الزروع والثمار واشباه ذلك كذا ذكره شمس الائمة والرخصة
وهو ان يتكلم او يفعل البعض وانتشر ذلك بين اهل عصره ومضى مدة التامل ولم يظهر له مخالف كان ذلك اجماعا
مقطوعا به عند اكثر اصحابنا ويسمى ذلك اجماعا سكوتيا وذكر صاحب الميزان ان الاجماع انما يثبت بهذا الطريق
اذا كان ترك الرد والانكار في غير حالة التقية بعد مضي مدة التامل لان ترك التكبير في حالة التقية امر معتاد
بل مشروع رخصة فلا يدل ذلك على الرضا وكذا السكوت والامتناع من الرد قبل مضي التامل حلال شرعا فلا يدل
على الرضا وقال عيسى بن ابان من اصحابنا والقاضي الباقلاني من الاشعرية وابن [illegible] وداود الظاهري وبعض المعتزلة
هذا ليس باجماع ولا حجة لان السكوت محتمل في نفسه والمحتمل لا يكون حجة وهذا انه يحتمل ان يكون السكوت عن خوف
او تفكر الا يرى ان ابن عباس خالف عمر في مسئلة العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر فقال لانه كان مهابا منه وفي
رواية منعني من ذلك درته ولنا انه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من كل واحد لادى الى ان لا ينعقد
الاجماع لتعذر اجماع اهل العصر على قول يسمع منهم والمتعذر منفي بالنص قال تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج
بل المعتاد في كل عصر ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم ولانا اجمعنا ان مثل هذا اجماع في المسائل الاعتقادية
فكذا في المسائل الاجتهادية لان الحق في الموضعين واحد لانه لا يحل السكوت في كلا الموضعين لان الساكت
عن الحق شيطان اخرس فاذا لم يحمل سكوته تسليما كان ذلك فسقا وتركا للواجب والعدالة مانعة عنه
خصوصا بالصحابة فانه ظهر من صغارهم الرد على الكبار وقبول الكبار ذلك منهم اذا كان ذلك حقا واما حديث
ابن عباس فغير صحيح لان عمر كان يقدمه على كثير من الصحابة ويسأله ويمدحه وقد اشار ابن عباس باشيا فقبلها
عمر واستحسنها مع ان عمر كان الين للحق واشد انقيادا له من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير
في ما لم اسمع وكان يقول رحم الله امرأ اهدى الي عيوبي ولما نهى عن المغالات في المهر في خطبته قالت امراة اما سمعت
قول الله تعالى واتيتم احديهن قنطارا أفتمنعنا عما اعطانا الله تعالى فبكى عمر وقال كل الناس افقه من عمر حتى النساء في
البيوت ولئن صح هذا القول من ابن عباس فتاويله انه لم يظهرها لما علم ان عمر افقه منه فلا يظهر رايه في مقابلة رايه

ركن الاجماع

شروط الاجماع

قوله واهل الاجماع اعلم ان اهل الاجماع من كان عدلا مجتهدا ليس فيه بدعة ولا فسق ظاهر لان الحجج
التي تدل على حجية الاجماع تدل على اشتراط هذه المعاني لان وجوب الاتباع انما يثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن
عدلا لم يكن اهلا للشهادة وذلك ينافي وجوب اتباعه ويورث التهمة لانه لما لم يحترز عن اظهار ما يعتقده باطلا لا يحترز
عن اظهار قول يعتقده باطلا ايضا وقال بعض اصحاب الشافعي يعتبر قوله ولا ينعقد الاجماع بدونه لان الفاسق المجتهد
لا يلزمه ان يقلد غيره بل يتبع فيما يتبع له ما يؤدي اليه اجتهاده فكيف ينعقد الاجماع عليه في حقه لان اجتهاده يخالف
اجتهاد من سواه والجواب ما ذكرنا ان التهمة توجب البطلان واما صاحب الهوى فان غلا في هواه حتى كفر لا يعتبر قوله كالمجسمة
فانهم غلوا في التشبيه وبعض الروافض فانهم غلوا في امر علي حتى قالوا اغلط جبرئيل في تبليغ الوحي الى محمد وبدا كله
كفر لان المعتبر اجماع المسلمين واسم الامة لا يتناوله مطلقا وكذا اذا دعى الناس الى معتقده سقطت عدالته لانه
يتعصب لذلك تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفه فتصير متهما في امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع ولهذا لم يعتبر
خلاف الروافض ايانا في خلافة الشيخين رضي الله عنهما واختلاف الخوارج في خلافة علي واما الاجتهاد فشرط حال دون حال ففي اصول الدين
كنقل القرآن واعداد الركعات شرط العلم كالمجتهدين في ذلك لا اجماع فيما يختص بالراي فلا عبرة لمخالفة العوام ولا
عمن ليس من اهل الاجتهاد من العلماء كالمتكلم الذي لا يعرف الا الكلام والمفسر الذي لا معرفة له بطريق الاجتهاد والمحدث
الذي لا بصيرة له في طرق المقاييس والنحوي الذي لا علم له بالادلة الشرعية واختلف فيمن يحفظ احكام الفروع
ولا معرفة له في اصول الفقه وفيمن تفرد باصول الفقه ولم يحفظ الفروع فمنهم من اعتبر الاصولي دون الفروعي لكونه
اقرب الى مقصود الاجتهاد ومنهم من اعتبر الفروعي لا الاصولي لعلمه بتفاصيل الاحكام ومنهم من اعتبرهما نظرا الى
وجود نوع من الاهلية الذي علتم ذلك في العامة ومنهم من نفاهما والله تعالى كلام فخر الاسلام ومن الناس من زاد على
اشتراط الاجتهاد كونه من الصحابة فقال لا اجماع الا للصحابة وهو مذهب اهل الظاهر واحمد بن حنبل في احدى
الروايتين عنه لان الاجماع انما صار حجة لان النبي عليه السلام مدحهم واثنى عليهم في آثار كثيرة وقال الاجماع حجة باعتبار
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهم الاصول في ذلك وقال بعضهم وهم الزيدية والامامية من الروافض لا اجماع الا
من عترة الرسول اي قرابته لقوله عليه السلام اني تارك فيكم الثقلين فانه ان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي
خص العترة بالتمسك بها وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة نقل ذلك عن مالك لقوله عليه السلام ان المدينة تنفي خبثها
كما تنفي الكير خبث الحديد والخطاء من الخبث فكان منفيا عنهم واذا انتفى عنهم الخطاء وجبت متابعتهم ولان
المدينة دار هجرة وموضع قبر النبي عليه السلام ومهبط الوحي ومجتمع الصحابة ومستقر الاسلام وفيها ظهر
العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن اقوال اهلها والصحيح عندنا ان اهلية الاجماع تثبت بصفة العدالة
والاجتهاد لما ذكرنا ان الحجج التي تدل على حجية الاجماع لا تختص بزمان ولا بمكان ولا بقوم بل تدل على اشتراط العدالة
والاجتهاد لما ذكرنا قوله وانقراض العصر وان مع انقراض العصر وهو موت جميع اهل الاجتهاد
الذين كانوا في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها شرط لانعقاد الاجماع او كونه حجة بناء على وصف الاجماع
ولا يثبت الاجماع الا باستقرار الاراء واستقرارها لا يثبت الا بانقراض العصر لاحتمال الرجوع قبله وهو مذهب
حنبل وابن فورك وعند الجمهور الانقراض ليس بشرط وهو الصحيح من مذهب الشافعي لان ما ثبت به الاجماع حجة من النصوص الواردة
لا يفصل بين الانقراض وعدمه ولان الحق لا يعدو الاجماع كرامة لاهله فيثبت ذلك بنفس الاجماع من غير توقف على الانقراض
لانه لو توقف لجاز ان يكون الامة حين انعقد اجمعت على الخطاء وانه غير جائز وان قولهم لا استقرار لا يثبت الا بالانقراض
لاحتمال الرجوع فاسد لانا بينا ان الاجماع ينعقد بنفس الاتفاق فبعد ذلك رجوع الواحد لا يقبل لمخالفته
الدليل القطعي ولكونه مبتنيا ان الاجماع انعقد خطاء ولو رجع الكل صار اجماعا آخر وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا رجع بعضهم

بعد الانعقاد فعندنا لا يصح وعند الشافعي يصح قوله وهل يشترط للاجماع اللاحق الى آخره اختلف
القائلون بان اجماع من بعد الصحابة حجة انه هل يشترط للاجماع اللاحق عدم اختلاف السابق وصورته اذا اختلف
اهل عصر في مسئلة على قولين وذلك الاختلاف هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده على احد القولين في تلك المسئلة
فعند اكثر اصحاب الشافعي وعامة اهل الحديث يشترط حتى يمنع انعقاد الاجماع وسمي المسئلة احتمالية كما كان واختلف
مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم لا يشترط ولا يمنع انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق به عند علمائنا الثلاثة
وهو مختار فخر الاسلام ومن تابعه والقفال من اصحاب الشافعي وهو الاصح وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا
فعند ابي حنيفة يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في بعض الروايات مع ابي حنيفة وفي بعضها مع محمد وذلك
ان القاضي لو قضى ببيع ام الولد لا ينفذ قضاؤه وعند محمد ان بيع ام الولد مختلف فيه بين الصحابة فعند عمر لا يجوز وعند
علي وجابر يجوز فقول هذا الجواب على ان عنده ارتفع الخلاف السابق باجماع التابعين فانهم اجمعوا على انه لا يجوز
بيع ام الولد وروى الكرخي عن ابي حنيفة ان قضاءه لا ينقض فهذا يدل على ان الاختلاف الاول مانع من الاجماع
المتاخر عنده حيث صح القضاء ولم ينقض والاصح هو الاول وقال بعض مشايخنا لا يدل هذا الجواب عنه على ان ذلك
الاختلاف السابق يمنع انعقاد الاجماع المتاخر بل تاويل قوله ان الاجماع الذي تقدمه خلاف اجماع مختلف فيه
اذ عند اكثر العلماء ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعا حتى لا يكفر جاحده ولا يفسق واذا كان
كذلك لا ينتقض قضاء القاضي فيه لانه ليس بمخالف للاجماع القطعي بل هو مخالف لاجماع مختلف فيه فكان هذا قضاء في
مجتهد فيه فينفذ وفي الفصول الاستروشني في القضاء بجواز بيع ام الولد روايات واظهرهما انه لا ينفذ في قضاء
الجامع انه يتوقف على امضاء قاض آخر ان امضى نفذ والا بطل وهذا اوجه لا قاويل الحجة من جعل عدم
الاختلاف السابق شرطا بان الحجة اتفاق كل الامة ولم يحصل وان المخالف الاول من الامة ولم يخرج بموته عن الامة
فلم يبطل قوله به اذ لو بطل لم يبق المذاهب بموت اصحابها ولو صح ان خلافه اعتبر لدليله لا لعينه لان قول غير صاحب
الشرع لا يعتبر الا بالدليل ودليل المخالف باق بعد موته فكان كبقائه بنفسه مخالفا ولانه يلزم من تصحيحه نسبة بعض
الصحابة الى الضلال لانه تبين بالاجماع ان قوله خطاء وذلك لا يجوز واحتج من لم يجعل الاختلاف مانعا فان
الدلائل التي عرف بها كون الاجماع حجة لا تفصل بين اجماع سبقه خلاف او لا لانهم كل الامة في هذا الوقت وقولهم
دليل الخصم باق مسلم لكنه لم يبق معتبرا بعد ما انعقد الاجماع على خلافه كنص نزل بخلاف القياس ينسخ ذلك
القياس ولا يلزم التضليل لان الراي كان حجة قبل ظهور الاجماع فاذا ظهر انقطع مقتصرا على الحال كما هي
اذا اختلفوا في امر بالراي فلما عرضوا ذلك على رسول الله صلى الله عليه وسلم ورد قول البعض لا ينسب صاحبه الى الضلال كصلوة اهل قبا
بعد نزول النص قبل بلوغ الخبر اليهم قوله والشرط اجماع الكل قال بعض الناس منهم محمد بن جرير الطبري واحمد
ابن حنبل في رواية عنه وبعض المعتزلة لا يشترط في انعقاد الاجماع اتفاق الجميع بل ينعقد باتفاق الاكثر مع مخالفة الاقل
وقال بعضهم ان كان الاقل قد بلغ حد التواتر منع خلافه عن انعقاد الاجماع والا فلا وعن الجرجاني والرازي من اصحابنا ان
الجماعة ان سوغت الاجتهاد للمخالف فيما ذهب اليه كان خلافه معتدا به كخلاف ابن عباس رضي الله عنهما في مسئلة العول وان
لم تسوغ له الاجتهاد لا يعتد بخلافه كخلاف ابي موسى الاشعري في ان النوم لا ينقض الوضوء وهو اختيار شمس الائمة وقيل
يكون قول الاكثر حجة ولا يكون اجماعا وهو مختار بعض المتاخرين احتج من لم يعتبر خلاف الاقل بقوله عليه السلام
عليكم بالسواد الاعظم وقوله عليه السلام يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار وبان الامة في خلافة ابي بكر اعتمدوا
على الاجماع وقد خالف جماعة منهم سعد بن عبادة وعلي وسلمان ولم يعدوا بخلافهم وانا ان اجماع الكل شرط
لان المعتبر اجماع الامة فما بقي منهم احد يصلح للاجتهاد مخالفا لم يكن اجماعا لاحتمال كون الحق مع الواحد

المخالف لان المجتهد يخطئ ويصيب فاحتمل ان يكون الصواب معه ولان الاجماع عرف حجة بالدلايل السمعية من غير ان يعقل باجماعهم دليل اصابة الحق يعني بسبب كونه حجة غير معقول المعنى ولهذا لو كان في عصر اثنان او ثلاثة من اهل الاجتهاد واتفقوا على حكم يثبت الاجماع واذا كان كذلك لا يمكن ابطال حكم الافراد لان ما ثبت غير معقول المعنى يجب رعاية جميع اوصاف النص والنص تناول الكل اهل الاجماع لان لفظ الامة في قوله عليه السلام لا تجتمع امتي يتناول الكل وقد اختلف اصحاب الرسول في الاحكام وربما كان المخالف واحدا كما انفرد ابن عباس في العول وربما دل عددهم كخلاف من نفى والى من اكثر الصحابة في جواز اداء الصوم في السفر وكانوا يعدون الكل اختلافا لا اجماعا واما معنى قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم هو الكل الذي هو اعظم ما دون الكل ويجب الحمل عليه توفيقا بين الدلايل السمعية او المراد من متابعة السواد الاعظم متابعة الاكثر ولكن فيما لا يوجد الاجماع من جميع اهله بان خالف البعض لشبهة لان رجوعهم للتصحيح بعد انعقاد الاجماع وهذا هو الجواب عن قوله عليه السلام من شذ شذ في النار لان الشاذ من خالف بعد الموافقة يقال شذ البعير وند اذا توحش بعد ما كان اهليا واما امامة ابي بكر فلم تكن ثابتة قبل ما وافقه علي وسعد وسلمان بالاجماع بل بالبيعة من الاكثر وهي كافية لانعقاد الامامة لما رجع هولاء الى الحق انعقد عليه الاجماع على امامته قوله وحكمه من الاصل الى اخره اعلم ان الاجماع حجة مقطوع بها عند عامة المسلمين غير اهل الاهواء منهم لم يجعله حجة مثل النظام والقاشاني من المعتزلة والخوارج واكثر الروافض وقد بينا الدلايل من الجانبين في اول الباب قوله والداعي اليه اخره اي السبب الذي يدعوهم الى الاجماع قد يكون من اخبار الاحاد والقياس وقد يكون من الكتاب الا ترى انا اجمعنا على حرمة الامهات والبنات بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الاية وعلى عدم جواز بيع الطعام قبل القبض بسبب السنة المروية في الباب وعلى جريان الربوا في الارز بسبب القياس وعلى امامة ابي بكر رضي الله عنه بسبب الاجتهاد وهو الاعتبار بالامامة في الصلوة وقال ابن جرير والقاشاني من المعتزلة والشيعة واصحاب الظواهر لا ينعقد الاجماع الا بدليل قطعي ولكن المذكور في عامة الكتب انهم اتفقوا في انعقاد الاجماع عن خبر الواحد واختلفوا في انعقاده من القياس لاختلاف الناس في القياس انه حجة ام لا فان الاجماع لا يكون الا باتفاق اهل العصر ولا عصر الا وفيه من نفاة القياس فمنع من انعقاده ولكنا نقول وقوعه عن خبر الواحد او القياس لا يستحيله العقل والنصوص التي توجب حجيته لا تفصل بين كون مستنده قطعيا او ظنيا وقال بعض مشايخنا لا ينعقد الا بالقياس او خبر الواحد اذ عند وجود المتواتر او الكتاب لا يحتاج الى الاجماع لثبوت الحكم بها وقال بعضهم ينعقد الاجماع لا عن دليل بل بالالهام والتوفيق بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب لان الدلايل لا يفصل ولانه لو لم ينعقد الا عن دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة ولم يبق للاجماع فائدة وقد وقع الاجماع بلا دليل كبيع التعاطي واجرة الحمام ولكنا نقول ذلك فاسد لان حال الامة لا يكون اعلى من حال الرسول ومعلوم انه لا يقول الا عن وحي ظاهر او خفي او عن استنباط من النصوص فالامة اولى ان لا يقولوا الا عن دليل ولان الاجماع لا يتصور الا من العدول فلا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله جزافا بل بناء على حديث او معنى من النصوص رأوه موجبا لذلك الحكم وقولهم لو انعقد عن دليل لم يبق فيه فائدة باطل لان فيه فوائد وهي سقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية دلالته على الحكم وحرمة المخالفة بعد انعقاد الاجماع الجايزة قبله بالاتفاق وما ذكروا من بيع التعاطي واجرة الحمام فالاجماع فيهما واقع عن دليل الا انه لم ينقل الينا استغناء بالاجماع عنه قوله واذا انتقل الينا الى اخره الاجماع احد الادلة القاطعة كالسنة فلما ثبتت السنة في حقنا بدليل قطعي وبدليل ظني فكذا الاجماع فاذا انتقل الينا اجماع الصحابة باجماع كل عصر على نقله كان كنقل

الحديث المتواتر فيكفر جاحده عند من جعل انكار الاجماع كفرا وذلك مثل اجماعهم على خلافة ابي بكر رضي الله عنه واجماعهم على قتال من نفى الزكوة واذا انتقل الينا بالافراد اي بنقل الاحاد بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان هذا كنقل السنة بالاحاد فيوجب العمل دون العلم ويقدم على القياس عند اكثر العلماء وذلك مثل ما روي عن عبيدة السلماني انه قال ما اجتمع اصحاب رسول الله على اجتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت ونقل عن بعض اصحابنا ومن الغزالي انه لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به قاطع والجواب انا لا نثبت بنقله اجماعا قاطعا بل نثبت به اجماعا ظنيا موجبا للعمل وثبوته بنقل الواحد غير ممتنع كخبر الواحد ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلايل قاطعة ولم يوجد ههنا دليل قاطع يدل على وجوب العمل به ولو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل للقياس في اثبات اصول الشرع لانه لا مدخل للرأي في نصب الشرع ولا مدفع لهذا الا بان يجعل وجوب العمل به ثابتا بطريق الدلالة بان يقال نقل الواحد للدليل الظني يوجب للعمل قطعا كالخبر الذي تخللت واسطة بين ناقله والرسول فنقل الواحد للدليل القطعي هو الاجماع الذي لم يتخلل بينه وبين ناقله واسطة اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من احتماله في مخالفة المظنون به واذا ثبت وجوب العمل في هذه الصورة ثبت فيما اذا تخللت واسطة او وسايط لعدم القايل بالفصل قوله ثم هو اي الاجماع على مراتب والاقوى اجماع الصحابة نصا فانه مثل الاية والخبر المتواتر فيكفر جاحده لا اجماع لا خلاف فيه فيهم عترة الرسول واهل المدينة رضي الله عنهم الذي نص البعض وسكت الباقون لان السكوت في الدلالة دون النص ولهذا هذا ليس باجماع عند الشافعي وابن ابان كما بينا ثم اجماع من بعدهم على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فهو بمنزلة المشهور من الحديث ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف وانه بمنزلة خبر الواحد يوجب العمل دون العلم والامة اذا اختلفوا على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها باطل خلافا لبعض الناس فان عندهم يجوز احداث قول اخر لان السكوت عن قول اخر لا يدل على نفي قول اخر ولكنا نقول انهم اذا اختلفوا على اقوال فالحق لا يعدو اقاويلهم لانهم اجمعوا على حصر الاقوال في الحادثة اذ لا يكون ان يظن بهم الجهل وقيل هذا في الصحابة خاصة لما لهم من الفضل والمسابقة واما الاجماع المركب فاجماع ولكن الحكم يصير مختلفا بفساد احد المأخذين كانتقاض الطهارة عند خروج القيء ومس المرأة لكن بالقيء عندنا وبالمس عنده فلو قدر عدم كون القيء ناقضا فنحن لا نقول بالانتقاض ولو قدر عدم كون المس ناقضا فالشافعي لا يقول بالانتقاض فلم يبق الاجماع لان الحكم ينتهي بانتهاء سببه ولهذا سقط سهم ذوي القربى لانقطاع علته وهي النصرة وسقط المولفة قلوبهم من جملة الاصناف والا لا نسخ بعد رسول الله عليه السلام واما عدم القايل بالفصل فانه نوعان احدهما ان يكون منشأ الخلاف واحدا وذلك بان يثبت الاصل المختلف فيه ثم يثبت الحكم في الفروع بنتيجة الاجماع كما يقال القدر مع الجنس علة فلا يجوز بيع قفيز جص بقفيزين منه ومن ملك القريب يعتق عليه والصغر علة لولاية الانكاح فيملك تزويج الثيب الصغيرة لعدم القايل بالفصل وهذا صحيح نظائر الاجماع المنعقد في القوة واضعف منه ان يثبت فرعا من الاصل المختلف فيه ويتمسك بالاجماع في اثبات حكم فرع الخصم من اصله كما يقال لا يجوز بيع قفيز جص بقفيزين منه لقوله عليه السلام ولا الصاعين بالصاع فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين اجماعا لعدم القايل بالفصل وهذا دون الاول في القوة لان ثبوت الحكم في الفرع وان دل على صحة الاصل لكن لا يدل على فساد اصل الخصم اذ لم يعد الا صلان لجواز ان يكون الحكم معلولا بعلل متعددة ولا يقال هذا المجموع مما لم يقل به احد فلو ثبت يلزم اجماع الامة على

حكم الاجماع

مراتب الاجماع

ابراهيم النظام

باب القياس

للخطاء لانا نقول جاز ان يكون المخطئ في احدى المسئلتين مصيبا في الاخرى فاستحال اجماعهم على الخطاء والنوع الثاني ان لا يكون المذهبان واحدا كما يقال الثيب والمس ناقض بالاجماع ولكن الثيب ليس ناقضا بالنص فيكون المس ناقضا لان احدا لم يقل بشمول العدم ومثل هذا ليس بحجة لما ذكرنا ان الحكم ينتهي بانتهاء سببه لان السلف تمسكوا بالدليل في كل مسئلة فلو كان مثل هذا حجة لا ثبتوا الحكم في مسئلة وتمسكوا بالاجماع في الباقي

باب القياس القياس في اللغة التقدير يقال قس النعل بالنعل اي قدره به ويقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به قوله وفي الشرع كذا قدم تفسير الاصل والفرع والحكم وقد اعترض على هذا التعريف بان القياس يجري بين المعدومين وذكر الفرع والاصل المعدوم فاسد اذ الاصل اسم لشيء يبتني عليه غيره وكذا الفرع اسم لشيء يبتني على غيره والمعدوم ليس بشيء وتقرير الجواب عنه ان يمنع تفسير الاصل والفرع بهذا كذا قيل وفيه بحث والمعول عليه في تحديده ما نقل عن الشيخ اي مقصود اله ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر واختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر للحكم لا مثبته لان المثبت هو الله سبحانه وتعالى وذكر مثل الحكم ومثل العلة احترازا عن لزوم انتقال الاوصاف وذكر لفظ المذكورين ليشمل القياس بين الموجودين والمعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب بالعجز عن الفهم قوله وانه حجة اي القياس حجة عقلا ونقلا اعلم ان القياس نوعان عقلي وشرعي فالعقلي ما يستعمل في اصول الديانات وقيل في تحديده هو رد غائب الى شاهد ليستدل به على علته وموجبه وطريق لمعرفة العقليات عند اهل القبلة سوى بعض اهل الحديث والامامية من الروافض والحنابلة والمشبهة والخوارج الا النجدات منهم وهؤلاء انكروا القياس والشرعي ايضا سوى الحنابلة واما القياس الشرعي على ما ذكر بعضهم فعند جميع الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين هو جائز عقلا وواقع شرعا وقالت الشيعة والخوارج سوى النجدات منهم وابراهيم النظام وجماعة من المعتزلة ورود التعبد به ممتنع عقلا وقال داود الظاهري وابنه والقاشاني انه ليس بممتنع عقلا ولكن الشرع لم يرد بالتعبد به بل منع من العمل بالقياس فكان باطلا تمسك نفاة القياس بآيات من الكتاب مثل قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء اي ما تركنا من شيء الا وقد بيناه لكم فما بكم اليه حاجة فمن جعل القياس حجة لم يعمل بالكتاب فيما في الكتاب تبيانه وتعلقوا بالاخبار ايضا مثل حديث واثلة بن الاسقع ان النبي عليه السلام قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى حدث فيهم اولاد السبايا فافتوا برأيهم فضلوا واضلوا ومثل حديث ابن مسعود انه عليه السلام قال تعمل هذه الامة برهة بكتاب الله وبرهة بسنة رسوله وبرهة بالراي فاذا فعلوا ذلك ضلوا وبان الحكم المطلوب بالقياس محض حق الله تعالى فلا يجوز اثباته بمثل هذا الدليل الذي في اصله شبهة لان حق الله الحق موصوف بكمال القدرة متعال عن العجز اثباته بحجة فيها شبهة بخلاف اخبار الآحاد فان اصلها قول الرسول وهو حجة قطعا وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال فيؤثر تمكن هذه الشبهة في انتفاء اليقين فيخرج الخبر بها من ان يكون حجة موجبة للعلم كالنص المأول وبخلاف حقوق العباد فانها تثبت بدليل فيه شبهة لعجزهم عن اثباتها بدليل قطعي وبان مدار الشرع على الفرق بين المتماثلات في الاحكام كايجاب الغسل بالمني دون حد الزنا وباباحة النظر الى الزناد دون القتل وكايجاب الجلد بالنسبة الى الزنا دون النسبة الى الكفر الذي هو اغلظ منه وكايجاب القطع على سارق القليل دون غاصب الكثير وعلى الجمع بين المختلفات كالجمع بين الردة والزنا في ايجاب القتل وكالجمع بين القاتل

والمظاهر والمفطر عمدا في ايجاب الرقبة واذا كان كذلك لا يمكن معرفته بالراي لكونه واردا على خلاف موضوع الشرع فان قضية القياس التسوية بين المماثلات في احكامها والاختلاف بين المختلفات في احكامها واحتج من اثبت القياس بالنقل والعقل اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار وهو النظر الى نظيره حكي عن ثعلب وهو القياس بعينه اذ هو حذو الشيء بنظيره وقيل الاعتبار التبيين قال تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون اي تبينون والتبيين المضاف الينا هو اعمال الراي في معنى المنصوص ليتبين به الحكم في نظيره كذا ذكره شمس الائمة وقيل الاعتبار هو الانتقال والمجاوزة مشتق من العبور يقال عبرت النهر اي جاوزته وذلك يتحقق في القياس فانه عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فكان داخلا تحت الامر فان قيل لا نسلم ان الاعتبار هو الانتقال بل هو الاتعاظ لتبادر الفهم اليه ولصحة نفيه عن القايس الذي لا يتعظ ولترتبه في هذا النص على قوله تعالى يخربون بيوتهم الآية وانما يحسن ذلك ان لو كان المراد الاتعاظ دون القياس لركاكة قول القائل يخربون بيوتهم فقيسوا الذرة على البر ولئن سلمنا دلالته على القياس فيحمل على القياس في الامور العقلية لا الشرعية او على ما كانت علته منصوصة قلنا حقيقة الاعتبار الانتقال والمجاوزة كما ذكرنا لا الاتعاظ يقال اعتبر فلان فاتعظ فجعل الاتعاظ معلول الاعتبار والشيء لا يكون معلول نفسه واما تبادر الفهم الى الاتعاظ دون غيره فممنوع واما صحة نفيه عن القايس الذي لم يتعظ فبالنظر الى اخلاله باعظم المقاصد اذ المقصود الاصلي من الاعتبار الاتعاظ فاذا اخل به فكأنه لم يعتبر واما الركاكة فمسلمة اذا كان المأمور قياس الذرة على البر وليس كذلك لان المأمور به مطلق الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي احد جزئياته وذلك ليس بركيك فانه اذا سئل عن مسئلة فاجاب بما يتناولها وغيرها كان حسنا واما قوله فيحمل على كذا قلنا الاصل في الكلام اجراؤه على العموم ما لم يدل دليل الخصوص ولا دليل للتخصيص هنا ومن النقل حديث معاذ رضي الله عنه فان النبي عليه السلام قال حين وجهه الى اليمن بم تقضي يا معاذ قال بكتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال بسنة رسوله قال فان لم تجد في السنة قال اجتهد برايي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله فلم ينكر عليه في قوله اجتهد رايي بل مدحه على ذلك قوله واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب اي بالنص وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ثم نقول ان اريد به الاعتبار عاما في المثلات وغيرها فيكون دليلا بعبارته ان القياس حجة وان اريد به الاعتبار في المثلات بحسب فهو ايضا دليل على ان القياس حجة بدلالته وبيانه ان التامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات باسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء واجب والقياس نظيره بعينه اذ الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول وانما سماه دليلا معقولا لان الموقوف عليه يحصل بالتامل في معنى اللغة لا بظاهر النص وصيغته قوله وكذا التامل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها اي لاستعارة غير الفاظها الدالة عليها بالوضع او الاستعارة تلك الالفاظ لغير موضوعاتها سائغ فكذا القياس لانه نظيره لان التامل في حقائق اللغة ليقف على طريق المجاز ليستعمل اللفظ في موضوعه لم يكن افتراء على اللسان ولا وضعا من عند نفسه فكذلك التامل في معنى النص لاثبات حكم في نظيره لا يكون وضعا من عند نفسه وفي البابان واحدا عمل بالمعنى الى اللها السماع من صاحب الشرع وفي الآخر من العرف كذا ذكره شمس الائمة قوله وبيانه اي بيان التامل في النص لاستخراج المعنى الذي هو مناط الحكم باشارة الشارع يتحقق في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الحديث روي هذا الحديث بالرفع والنصب على التقديرين لا بد من اضمار بدليل حرف الباء فانه يقتضي فعلا يلتصق بواسطتها بما دخل فيه وقد ذكر في المعاوضات فيضمر فعل يناسبها فكان معنى رواية الرفع بيع الحنطة بالحنطة بطريق حذف

المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ومعنى رواية النصب وهو مختار المصنف بيعوا الحنطة والمطعوم
بالكيل قوبل بجنسه حيث قاله بالحنطة وقوله مثلا بمثل حال لما سبق والاحوال شروط فان الطلاق يتعلق بالركوب
كما يتعلق بالدخول في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق فيكون المعنى بيعوا بهذا الوصف وهو التماثل
والامر للايجاب كما مر والبيع مباح بالاجماع فيصرف الامر الى الحالة التي هي شرط اي اذا اردتم بيع الحنطة
بالحنطة فبيعوا بهذا الشرط ولا يبعد ان يكون البيع مباحا ويجب رعاية شرطه عند الاقدام عليه كالنكاح
فانه مباح والاشهاد شرط عند الاقدام عليه والمراد بالمثل المذكور في هذا الحديث القدر اي الكيل في المكيلات
والوزن في الموزونات دون غيره بدليل ما ذكر في حديث اخر كيلا بكيل وهذا لان المماثلة على الاطلاق غير مراد
بالاجماع اذ لا يشترط التساوي في جميع الصفات والحبات فعلم ان المراد به المثل المقيد وهو المماثلة
بالكيل واراد بالفضل الفضل على القدر لان الفضل لا يتصور قبل المماثلة والمماثلة تكون في القدر فيكون الفضل
على القدر ضرورة والربا اسم لزيادة هي حرام وهي فضل مال لا يقابله عوض في معاوضة مال بمال فثبت
باشارة النص ان حكمه وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم النص قوله
هذا حكم النص والداعي اليه كذا اي اذا عرفنا حكم النص فلا بد لهذا الحكم من سبب داع اليه وهو ثابت
بهذا النص واذا تاملنا وجدنا الداعي اليه القدر والجنس لان ايجاب التسوية بين هذه الاموال يقتضي
ان يكون امثالا متساوية كيلا يفضي الى تكليف ما ليس في الوسع وان يكون ذلك الا بالقدر والجنس لان
المماثلة تقوم بالصورة والمعنى اذ كل محدث موجود بصورته ومعناه فالكيل يسوي بينهما في الذات والجنس
في المعنى قوله وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء وبالاجماع
ايضا فانه لو باع قفيز بر جيد بقفيز بر ردي ودرهم على ان يكون الدرهم بمقابلة الجودة لا يجوز ولو كانت
الجودة متقومة ينبغي ان يجوز كما في غير مال الربوا ولان ما لا ينتفع به الا بهلاكه فمنفعته في ذاته والاشياء
الستة المذكورة في الحديث كذلك فكانت منفعتها في ذواتها لا في صفاتها فلم يكن اوصافها متقومة وفي الحقيقة
قوله وسقطت قيمة الجودة جواب عما يقال لا نسلم ان المماثلة ثبتت حقيقة بما ذكرتم فانه قد يبقى التفاوت بين البدلين
في الوصف بعد استوائهما قدرا وجنسا فاذا لم تثبت المماثلة لا يظهر الفضل كما في العبيد والثياب فقال وانما
يلزم ذلك ان لو بقيت قيمة الجودة في هذه الاموال بل سقطت بالنص قوله هذا حكم النص اي ما ذكرنا
حكم النص عرفناه باشارته دون الراي ووجدنا الارز وغيره كالدخن والجص وسائر المكيلات امثالا
متساوية وكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع فكان حكم النص بلا تفاوت
فلزمنا اثباته على طريق الاعتبار وهو نظير المثلات اي العقوبات فان الله تعالى قال هو الذي اخرج
الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم اي من جزيرة العرب الى الشام لاول الحشر فالاخراج من الديار
عقوبة كالقتل قال تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم فالتخيير بينهما دليل على انه
بمنزلة القتل والكفر يصلح سببا للاخراج لانه يصلح سببا للقتل فيصلح ان يكون سببا له لانه بمنزلته واول
الحشر يدل على تكرار العقوبة لان الاول يدل على ثان بعده والحشر الثاني اجلاء عمر اياهم من خيبر
الى الشام وقيل الحشر الثاني حشر يوم القيمة لان المحشر يكون بالشام قوله ثم دعانا اي دعانا الله تعالى الى
الاعتبار والتامل في معاني النص بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار للعمل به اي لنعمل بما وضح لنا من
المعنى فيما لا نص فيه فنعتبر احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك
هاهنا اي في مسئلتنا هذه في الشرعيات لاستخراج مناط الحكم باشارة صاحب الشرع لنعمل فيما لا نص فيه

واما الجواب عما تمسكوا به من ان الكتاب تبيان لكل شيء فلان ما ثبت بالقياس مضاف الى الكتاب وبهذا الجواب
عن الايات الاخر اذ القياس في الكتاب على ان المراد بالكتاب في الاية هو اللوح المحفوظ كذا ذكر عامة المفسرين
واما الجواب عن حديث واثلة فانهم كانوا يقيسون في نصب الشرائع ما لم يكن في التورية بما كان فيها واما
القياس الذي نحن بصدده فانه في التحقيق اظهار ما كان ثابتا مشروعا الى نظائره وانهم قاسوا باعتبار الصورة
دون المعنى كما يكون من اصحاب الطرد اليوم وفرقهم بين حق الله تعالى وحق العباد ساقط لان جهة القبلة محض
حق الله تعالى لانه اداء ما هو حق الله تعالى والله تعالى موصوف بكمال القدرة ومع ذلك اطلق لنا العمل بالراي فيه
اما لتحقيق معنى الابتلاء او لانه ليس في وسعنا ما هو فوق ذلك وهذا المعنى بعينه موجود في الاحكام وكذا
فرقهم بين الخبر والعلة لا يتمشى اذ الوصف الذي هو علة عندنا موجب للعمل كما ان الخبر اصله موجب للعلم وهذا
لان الوصف كالخبر والتعليل كالرواية وكما احتملت الرواية الغلط احتمل التعليل الغلط فلا فرق بينهما
واما الفرق بين المتماثلات فلافتراقها في المعاني التي هي مناط الحكم وانتفاء صلاحيته ما توهم الخصم جامعا لوجود
معارض في الاصل او الفرع واما الجمع بين المختلفات فلاشتراكها في معنى جامع او لاختصاص كل من المختلفات بعلة
صالحة للحكم خلافه اذ لا مانع عقلا من اختلاف الصور وان اتحد نوع الحكم ان يعلل بعلل مختلفة قوله والاصول
في الاصل معلولة اي قابلة للتعليل اختلف القائلون بالقياس في الاصول اي الكتاب والسنة فقال بعضهم هي غير
معلولة في الاصل الا اذا قام الدليل في البعض على كونه معلولا وقال بعضهم هي معلولة بكل وصف يصلح اضافة
الحكم اليه الا لمانع من النص والاجماع في البعض فحينئذ يمتنع التعليل بالجمع ويقتصر على ما عدم فيه المانع وقال
بعضهم وهو عامة مثبتي القياس هي معلولة اي الاصل فيها التعليل ولكن بوصف قام الدليل على تميزه من بين سائر
الاوصاف في كونه مناط الحكم وهو مذهب بعض اصحابنا والشافعي وقال بعضهم هي معلولة في الاصل لكن لا بد من
دلالة تميز الوصف المؤثر من بين سائر الاوصاف ولا بد قبل الشروع في التعليل وتمييز الوصف المؤثر من اقامة
الدليل على ان النص الذي نريد تعليله في الحال معلول وهو مذهب القاضي ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة
كذا في الميزان والعلة في اصطلاح الفقهاء هي المعنى الذي يتعلق به حكم النص كذا في التقويم ثم احتج اهل المقالة
الاولى بان النص قبل التعليل يثبت الحكم بمعنى اللغة ولا يدل النص على المعنى الشرعي لغة ولهذا اختص به الفقهاء
دون اهل اللغة وبالتعليل يتغير ذلك وينتقل الحكم الى المعنى الشرعي ثم المعنى الشرعي بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا
يجوز ترك الحقيقة الا بدليل الا ترى ان الاوصاف متعارضة يعني يقتضي كل وصف غير ما يقتضيه الاخر
والتعليل بجميع الاوصاف بان يجعل الكل علة واحدة غير ممكن لان ذلك لا يوجد في غير المنصوص عليه
فالتعليل به يوجب انسداد باب القياس او بان يجعل كل واحد علة على حدة غير ممكن ايضا لافضائه
الى التناقض ولكل وصف معين غير ممكن لانه يحتمل ان يكون هو العلة ويحتمل انه لا يكون والمحتمل لا يكون حجة
اذ الحجة لا تثبت بالشك فكان الوقف عن التعليل هو الاصل الا اذا قام دليل يرجح بعض الاوصاف فيجوز ولان
الحكم ظهر عقيب كل الاوصاف التي اشتمل عليها النص فالتعليل بالبعض تخصيص فلا يثبت الا بدليل
والحاصل ان التعليل لا يجوز الا فيما ثبت علته بالنص او الاجماع واحتج اهل المقالة الثانية بان الشارع
لما جعل القياس حجة ولا يصير حجة الا بان يجعل اوصاف النص علة كان جواز التعليل اصلا في كل نص
لان الدلائل الدالة على حجية القياس لم تفصل بين نص ونص ولما صار التعليل اصلا ولا يمكن جمع الاوصاف
لانسداد باب القياس ولا بواحد منها للجهالة ولعدم جواز الترجيح بلا مرجح فصارت الاوصاف كلها صالحة
يصلح اثبات الحكم بكل وصف الا بمانع بان يعارض بعض الاوصاف بعضها او يخالف نصا او اجماعا

واما الجواب عن قولهم التعليل بكل وصف محتمل وبالمحتمل لا تثبت الحجة ان نقول لما صار القياس حجة شرعا صار التعليل اصلا بكل نص لتعميم الحكم لكن بقي في كل وصف احتمال انه غير مراد فلا يترك الاصل بالاحتمال وعن قولهم التعليل تغيير للحكم وترك للحقيقة اي نقول اثر التعليل في اثبات الحكم في الفرع لا في تغيير حكم الاصل اذ الحكم في الاصل باق بعد التعليل على ما كان قبله فلم يكن فيه تغيير للحكم ولا ترك للحقيقة بل فيه تقريره باظهار المعنى الذي يحصل به طمانينة القلب واحتج اهل المقالة الثالثة بان التعليل لما ثبت اصلا بالدلايل الموجبة للقياس كما مر وصار التعليل اصلا في كل نص بطل التعليل بجميع الاوصاف لان التعليل شرع للتعدية مرة وللحجر اخرى عند الشافعي فانه جوز التعليل بعلة قاصرة والتعليل بجميع الاوصاف يسد باب القياس كما بينا فلا بد من دليل يميز وصفا من ساير الاوصاف للتعليل وذكر شمس الايمة ان الصحابة انما اختلفوا في الفروع لاختلافهم في الوصف الذي هو علة في النص اذ كل ادعى ان العلة ما قاله فكان ذلك اتفاقا منهم على ان احد الاوصاف هو العلة فلا يكون التعليل بجميع الاوصاف لانه مخالفة للاجماع بل بواحد فلا بد من دليل يميزه ويعينه واحتج اهل المقالة الرابعة بان دليل التمييز شرط عندنا ايضا كما قلتم الا ان عندنا دليل التمييز التاثير وعند الشافعي الاخالة كما سنبين ان شا الله تعالى لكن يحتاج قبل بيان دليل التمييز والشروع في التعليل الى اقامة الدليل على كون النص الذي يريد تعليله معللا في الحال وليس بمقتصر على مورده بل يتعدى حكمه الى غيره كالحكم الثابت بالخارج من السبيلين يتعدى الى الخارج من غير السبيلين بالاجماع فيجوز تعليله بعد بوصف قام دليل على كونه علة وهذا معنى قول الشيخ الا انه لا بد من دلالة التمييز ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد اي معلول وذلك لان الاصل في النصوص وان كان هو التعليل الا انه ثابت من طريق الظاهر وقد وجدنا من النصوص ما هو غير معلول بالاتفاق واحتمل ان يكون هذا النص المعين من تلك الجملة فلا يصح التمسك به والالزام به على الغير مع هذا الاحتمال لان الظاهر يصلح حجة للدفع لا للالزام حتى صار التعليل قبل قيام الدليل على كونه معلولا صالحا للعمل وان لم يصح الالزام به على الغير على مثال استصحاب الحال فانه صلح حجة دافعة لا ملزمة وبيان هذا في الذهب والفضة فان حكم الربوا ثابت فيها بالنص وهو معلول عندنا بعلة الوزن والجنس وانكر الشافعي هذا التعليل وقال انه ليس بمعلول فلا يصح منا الاستدلال بان الاصل في النصوص التعليل بل لا بد من اقامة الدليل على انه في الحال معلول والدليل عليه ان هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله عليه السلام يدا بيد والتعيين من باب الاحتراز عن الربوا كوجوب المماثلة بقوله كيلا بكيل متعلق بمعنى واحد الا ترى ان تعيين احد البدلين شرط في كل عقد احترازا عن الدين بالدين فانه منهي بنهي النبي عليه السلام عن الكالي بالكالي ووجب التعيين في البدل الاخر هنا لاشتراط المساواة لما ان للنقد مزية على النسيئة عرفا فيجب الاحتراز عن شبهة الفضل التي هو ربوا بقوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة وقد وجدنا حكم التعيين متعديا عنه عند الشافعي حتى شرط التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام عند اختلاف الجنس واتلافه لتحصل التعيين وقلنا جميعا فيمن اشترى حنطة بعينها بشعير بغير عينه غير مقبوض في المجلس انه باطل وان كانت موصوفة لان ترك التعيين في احد البدلين تفوت المساواة في اليد باليد فثبت انه معلول بالاجماع قوله [illegible] وشرطه ان لا يكون الاصل الى اخره لا بد من بيان الاصل والفرع لكثرة دورهما في هذا الباب فهو الاصل في القياس عند اكثر الفقهاء والنظار هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز بالبر في تحريم بيعه متفاضلا كان الاصل هو البر عندهم وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع وقيل هو الحكم في المحل المنصوص عليه وهذا النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل على كل منها لابتناء حكم الفرع على الكل واما الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر كالارز في المثال المذكور وعند البعض هو الحكم الثابت فيه بالقياس وهذا اولى لانه الذي يبتنى على الغير ويقتصر

الله دون المحل واذا ثبت هذا فنقول لما كان المراد بالاصل في قوله ان لا يكون الاصل النص المثبت للحكم فمعنى المخصوص المنفرد اي منفرد بحكمه من بين العامة لا يشاركه غيره لا المخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع عن القياس والبا في بحكمه بمعنى مع وفي بنص اخر للسببية والمخصوص به غير مذكور والضمير راجع الى الاصل اي شرطه ان لا يكون النص المثبت للحكم مخصوصا مع حكمه بذلك المحل بسبب نص اخر يدل على اختصاصه بذلك المحل مثل قوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه فانه مخصوص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بمحله وهو خزيمة بسبب قوله تعالى واستشهدوا شهيدين فانه لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل في موضع كان مخصوصا به وان كان المراد منه محل الحكم فمعنى المخصوص المنفرد ايضا والبا في بحكمه صلة المخصوص وفي بنص اخر للسببية اي شرطه ان لا يكون محل الحكم مختصا بحكمه بسبب نص اخر مثل خزيمة فانه منفرد بقبول شهادته وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا الاية وعلى هذا الوجه يدل عبارة التقويم ويجوز ان يكون المراد من المخصوص خصوص العموم الا انه خصوص بطريق الكرامة حتى يمنع عن القياس لان في الحاق الغير به ابطال كرامته سواء كان ذلك الغير مثله او فوقه او دونه في الفضيلة لا مطلق المخصوص فانه لا يمنع عن القياس والنص الاخر الدليل المخصص والمخصوص منه غير مذكور يعني شرطه ان لا يكون محل الحكم مع حكم مخصوصا عن قاعدة عامة كخزيمة في قصة خزيمة ان النبي عليه السلام اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن ثم جحد الاعرابي استيفا الثمن وقال هلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهد لي فقال خزيمة بن ثابت انا اشهد لك يا رسول الله فقال عليه السلام كيف تشهد لي ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تاتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر من اداء الثمن فقال عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه قال العلامة مولانا حافظ الدين رحمه الله انما اختص بهذه الكرامة من بين الحاضرين لفهمه جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء على ان قوله في افادة العلم بمنزلة العيان فالشرع قد جعل التسامع في بعض الاحكام بمنزلة العيان فكان قول الرسول اولى بذلك قوله [illegible] وان لا يكون معدولا به اي الشرط الثاني ان لا يكون الاصل اي حكمه معدولا به عن القياس والضمير في به راجع الى الاصل والبا للتعدية لان العدول لازم وهو الميل عن الطريق فلا يبنى المجهول عنه الا بالبا ويمكن معناه بالبا معنى الفاعل اي وشرطه ان لا يكون حكم الاصل عادلا عن سنن القياس اي مايلا عنه يعني لا يكون على خلاف القياس لانه اذا كان مخالفا للقياس لا يمكن الحاق الغير به ثم الخارج عن القياس على اربعة اوجه احدها ما استثني وخصص عن قاعدة عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص كتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده وثانيها ما شرع ابتداء ولا يعقل معناه فلا يقاس عليه غيره لتعذر العلة كاعداد الركعات ونصب الزكوات وهذا القسم يسمى معدولا به عن القياس تجوزا اذ لم يسبق له عموم وقياس حتى يسمى خارجا عن القياس وثالثها القواعد المبتداة العديمة النظير لا يقاس عليها غيرها مع انها يعقل معناها لانه لم يوجد لها نظير خارج عما تناوله النص او الاجماع وسميت خارجا عن القياس تجوزا ايضا وذلك كرخص السفر والمسح على الخف فان المسح شرع لعسر النزع ومسيس الحاجة الى استصحابه ولكن لا يقاس عليه العمامة والقفازان وما لا يستر جميع القدم ورابعها ما استثني عن قاعدة سابقة ويتطرق الى استثنائه معنى فيجوز ان يقاس عليه كل مسئلة شاركت المستثنى في علة الاستثناء عند عامة الاصوليين خلافا لبعض اصحاب ابي حنيفة وياتي بيانه ان شا الله تعالى فتبين بهذا ان المراد من المعدول به عن القياس ما يخالف القياس من كل وجه فانه اذا كان موافقا له يجوز القياس عليه كالمستحسنات ومثال المعدول به عن القياس بقاء الصوم مع الاكل ناسيا لان القياس يوجب ان يفسد صومه لان الاكل يضاد الصوم والشيء لا يبقى مع ضده لان النسيان لا يعدم الفعل كمن اكل حال انه ناس ناسيا صومه او ترك ركنا من الصلوة ناسيا تفسد صلوته كما لو ترك ذاكرا الا ان يكون النسيان غير موثر في افساد الصوم بقوله عليه

لا لكن الاعرابي تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك وهذا حكم معدول به عن القياس لا مخصوص من النص
وهو قوله عليه السلام الفطر مما دخل كما زعم بعض مشايخنا والشافعي فانه عنده مخصوص بحديث الاعرابي
والمخصوص يقبل التعليل فعلل بعدم القصد ويلحق به الخاطئ والمكره والنائم الذي صب الماء في حلقه وعند
بعض مشايخنا مخصوص بطريق الكرامة كرامة له فلم يلحق غيره به وكلاهما ليس بصحيح فان في تعليل النبي
عليه السلام فانما اطعمك الله وسقاك اشارة الى ان الناسي لم يكن داخلا في النص العام لان الفعل غير مضاف اليه فلم يكن هو
تاركا للكف بالاكل بل هو كان تاركا كما كان ولانه لو كان بطريق الكرامة لم يلحق غير الاعرابي به وقد لحق الجماع ناسيا بالاكل
بالاتفاق فعلم انه معدول عن القياس لا مخصوص فلا يلحق الخاطئ والمكره والنائم به لان عذرهم دون عذر الناسي لانه
من جهة صاحب الشرع بلا صنع منه فانه من جهة العباد قوله والثاني ان يتعدى الحكم الشرعي اي الشرط الثاني
تعديه حكم شرعي بغير تغيير الى فرع هو نظير الاصل ولا نص فيه اي في ذلك الفرع فالضمير في بعينه عائد الى الحكم الشرعي
بعينه بغير تغيير والضمير في نظيره راجع الى الاصل المفهوم من التعدي وفي فيه الى الفرع وهذا الشرط وان كان شروطا
لتضمنه اشتراط التعدية وكون الحكم شرعيا وعدم تغييره ومماثلة الفرع الاصل وعدم وجود النص في الفرع
الا ان الكل لما كان راجعا الى تحقق التعدية فانها تتم بالجميع جعل الكل شرطا واحدا وانما شرط التعدي لان
التعليل بعلة قاصرة لا يجوز وكذا الى فرع هو نظير الاصل لان القياس هو التسوية بين امرين فلا
يتحقق الا في محل قابل له والتسوية لا تتصور في واحد وانما اشترط ان يكون المتعدي حكما شرعيا
لانه قد جوز جمهور الفقهاء وقال ابن سريج من اصحاب الشافعي والقاضي الباقلاني لا يثبت بل يجري القياس في الاسماء
واللغات وهو مذهب جماعة من اهل العربية قالوا عرفنا ان اهل اللغة اطلقوا اسم الزنا على ايلاج يقصد به
سفح الماء دون الولد واللواطة مثله في هذا المعنى فكان زنا وبالزنا يجب الحد فكذا باللواطة قلنا الاسماء
كلها توقيفية قال تعالى وعلم ادم الاسماء كلها فيمتنع ان يثبت شيء منها بالقياس ولان الاسماء وضعت دلالات
على المسميات فالمقصود بها تعريف المسمى لا تحقيق وصف فيه الا ترى انهم سموا الزجاج الذي يقر فيه المائعات
قارورة اخذا من القرار ولا يسمون الكوز والحوض قارورة وان قر فيه الماء فثبت بهذا ان اللغة وضع كلها
وتوقيف ولا يدخل القياس فيها وهذا معنى قول الشيخ فلا يستقيم التعليل لاثبات الزنا للواطة اي
لاجل ان الحكم يجب ان يكون شرعيا لا يستقيم ذلك وكذلك يشترط ان يكون حكم النص بعينه من غير
تغيير له في الفرع بزيادة وصف او سقوطه لان المساواة بين الفرع والاصل لا يتحقق مع التغيير والتعدية
مع التغيير اثبات حكم اخر في الفرع غير حكم الاصل وهذا لا يجوز فلذلك لا يستقيم التعليل لاثبات صحة ظهار الذمي
كما ذهب اليه الشافعي حيث قال موجب الظهار الحرمة والذمي من اهل الحرمة كالمسلم وهو من اهل الكفارة لانه
من اهل الاطعام والاعتاق فيصح ظهاره وان لم يكن اهلا للصوم الا يصح ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير
بالمال فظهاره صحيح مع هذا وقلنا هذا التعليل باطل لان حكم الظهار في حق المسلم حرمة متناهية
بالكفارة ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في حق الذمي لانه ليس من اهل الكفارة فلو صح ظهاره ليثبت به حرمة مطلقة
غير متناهية فيكون تغييرا لحكم الاصل في الفرع وهو باطل وانما قلنا انه ليس باهل للكفارة لان المقصود من الكفارة
التطهير ولهذا ترجح فيها معنى العبادة حتى تتأدى بالصوم الذي هو عبادة محضة والكافر ليس باهل للتطهير
ولا لاداء العبادة بخلاف العبد فانه اهل لها الا انه عاجز عن التكفير بالمال كالفقير حتى لو اعتق او اباح
مالا كانت كفارته بالمال وكذلك يشترط المماثلة بين الاصل والفرع لان القياس هو محاذاة بين الشيئين
في الحكم والعلة وذلك لا يتحقق الا في المتساويين فلذلك لا يصح التعليل لتعدية حكم الناسي في الفطر الى الخاطئ والمكره

كما فعله الشافعي حيث قال ان الناسي لما لم يقصد الفطر لم يجعل فعله فطرا فكذا الخاطئ لم يقصد الفطر ولا الفعل
فلان لا يكون فعله فطرا كان اولى وكذا المكره على الفطر لان الاكراه اذا كان بغير حق ينتقل فعله الى الحامل
عليه واذا انتقل لم يبق له فعل كالناسي لما اضيف فعله الى صاحب الشرع لم يبق له فعل لانه لا مساواة بين
الناسي والخاطئ والمكره في العذر وعدم القصد لان النسيان امر جبل عليه الانسان لا صنع له فيه ولا يمكنه
الاحتراز عنه بوجه فكان سماويا منسوبا الى صاحب الحق من كل وجه فلم يصلح بقاء حقه لصدوره من جهته
فجعل الركن قائما باعتباره فاما الخطأ فلا ينفك عن تقصير من جهة الخاطئ بترك المبالغة في التحرز ولهذا يجب الدية
والكفارة بقتل الخطأ والاكراه حالة بصنع العباد غير مضاف الى صاحب الحق ولهذا لا يحل له الاقدام
على الفطر وهو معنى قول الشيخ لان عذرهما دون عذره اي عذر الناسي فتعديه الحكم من الناسي اليهما تعديه الى ما ليس
بنظيره فيكون فاسدا وكذلك يشترط خلو الفرع عن النص لان في القياس ابطال النص ان خالفه والتعليل لا
يكون مبطلا للنص ولا يفيد ان وافقه لان النص يغني عن التعليل واعلم ان التعليل للتعدية الى موضع فيه نص
لا يجوز عند عامة مشايخنا سواء على وفاق النص الذي في الفرع او خلافه لما ذكرنا وعند الشافعي ان كان
على خلاف النص كان باطلا وان كان على وفاقه او مثبتا لزيادة كان النص ساكتا عنها يجوز التعليل
ويكون مؤكدا او مبينا لموجب النص واختار مشايخ سمرقند ان التعليل على موافقة النص يجوز من غير ان يثبت فيه
زيادة وهو الاشبه لان فيه تاكيد النص على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل الا ترى ان
السلف ملأوا كتبهم بالتمسك بالنص والمعقول في حكم واحد ولم ينقل عن احد في ذلك نكير فكان ذلك اجماعا
على جوازه قوله ولا لشرطية الايمان اي لا يجوز التعليل لشرطية الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار
بالقياس على كفارة القتل كما فعله الشافعي لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره بالتقييد كما ذكرناه في فصل
البيان قوله والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل اي يبقى حكم النص بعد التعليل في الاصل
على ما كان قبله لان تغيير حكم النص بالرأي لا يجوز لانه لا يعارضه وذلك مثل ما قال الشافعي ان السباع التي
لا يؤكل لحمها تلحق بالخمس الفواسق حتى لو قتل المحرم شيئا منها ابتداء لا يجب عليه شيء كما في الخمس لان النبي عليه السلام
استثنى الخمس اذ من طبعهن الايذاء وكذا ما يكون من طبعه الايذاء كان مستثنى من النص بمنزلة الخمس وقلنا هذا
تعليل فاسد لانا لو جعلنا الاستثناء باعتبار معنى الايذاء خرج المستثنى من ان يكون محصورا في عدد الخمس وكان
فيه تغيير حكم النص المعلل وذا لا يجوز وكذلك تجويز شرط الخيار فوق ثلاثة ايام باعتبار ان شرع الخيار للنظر
والناس يتفاوتون في الحاجة الى النظر فوجب ان يكون مفوضا الى رأيهم فيجوز فوق ثلاثة ايام كما جاز ثلاثة
ايام من هذا القبيل لان فيه ابطال حكم النص وهو التقدير بثلاثة ايام كذا ذكر شمس الائمة وللخصم ان يمنع عدم
انحصار الحكم على الخمس والثلاث على تقدير التعليل وانما يكون كذلك ان لو كان الحكم في الفرع ثابتا بالنص بل هو ثابت
بالتعليل مع ان بعض تقادير الشرع لا يمنع الزيادة كما في اقل الحيض وما ذكر فخر الاسلام من الامثلة
اصوله ليست بملائمة لان في جميعها حصل تغيير حكم النص الذي في الفرع لا تغيير حكم النص المعلل يعرف بالتأمل
ومثل تعليل حرمة الربوا في الاشياء الاربعة بالقوت كما قال مالك من هذا القبيل لاقتضائه عدم الحكم في الملح
وهذا ليس بقوي قوله وانما خصصنا القليل الى اخره هذا جواب عما يرد نقضا على هذا الاصل وهو
ما ذكر الشافعي انكم قد غيرتم بالتعليل حكم النص في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء
بسواء فان النص يعم القليل والكثير لانه محلى بلام الجنس فيوجب الحرمة في القليل الذي لا يكال كما يوجبها
في الكثير الذي يكال وقد خصصتم القليل منه بالتعليل حيث علقتم الحرمة بصفة الكيل لو علقتها بالمساواة

النص متناولا للقليل لانه ليس بمكيل فكان هذا تغييرا الموجبه بالتعليل لا تعديه لحكمه فقال في جوابه وانما خصصنا القليل بدلالة الاستثنا لا بالتعليل وذلك لما عرف ان المستثنى منه في النفي اذا لم يكن مذكورا يقدر على وفق المستثنى منه تحقيقا للاستثناء فانه لا يصح الا في الجنس من حيث الحقيقه ولهذا قال محمد رحمه الله في الجامع ان كان في الدار الا زيد فعبده حر ان المستثنى منه بنوادم حتى لو كان فيها صبي او امراة يحنث ولو كان فيها ثور او دابة لم يحنث ولو قال الا حمار كان المستثنى منه حيوانا حتى لو كان فيها حيوان غير حمار يحنث ولو كان فيها ثوب لم يحنث وفيما نحن بصدده استثنى الحال بقوله الا سواء بسواء اذ المراد منه حال تساويهما في الكيل والمذكور في صدر الكلام هو العين واستثناء الحال من الاعيان لا يصح بطريق الحقيقه وانما يصح بطريق المجاز بان يجعل منقطعا بمعنى لكن ولكن خلاف الاصل فدل ان الاستثنا لم يقع عما تناوله اللفظ ظاهرا بل عما تضمن اللفظ من احوال البيع فيثبت عموم صدر الكلام بهذه الدلالة في الاحوال وعموم الاحوال للطعام حال التساوي والتفاضل والمجازفة اذ لا حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه ولن يثبت هذه الاحوال الا في الكثير لان المراد بالتساوي هو المساواة في الكيل بالاجماع والتفاضل عبارة عن فضل احد المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة والمفاضلة فكان اخر الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل فصار التغيير بالنص اي حاصلا بدلالة النص مصاحبا للتعليل اي هو مقارنه وهو منصوب على الحال او خبر صار لا به اي لا بالتعليل يعني حصل التغيير بدلالة النص وقول القليل ليس بمراد وتعليلنا بالكيل بدا ايضا حتى لا يجري الربوا فيما دون الكيل موافق له لان التغيير حصل بالتعليل قوله وانما سقط حق الفقير الى اخره هذا جواب ايضا عما يرد نقضا على هذا الاصل وهو ما قال الشافعي ان النص اوجب الشاة في الزكوة بصورتها ومعناها للفقير لانه تعالى اوجب الصدقات للفقراء مجملا وفسرها النبي عليه السلام بقوله في خمس من الابل شاة وامثالها فصار كانه قال انما الشاة للفقير فصارت الشاة مستحقه كالدار المشفوعة للشفيع والحق المستحق واجب الرعاية صورة ومعنى كما في ساير حقوق العباد وقد ابطلتم الحق عن صورتها بالتعليل بالمالية حيث جوزتم دفع القيم في الزكوات وكان هذا تغييرا لموجبه لا تعديه لحكمه فكان باطلا فاشار الى الجواب بقوله وانما سقط حق الفقير في الصورة بالنص لا بالتعليل اي سقط حقه في الصورة باذن الله تعالى بالنص لا بالتعليل واعلم ان لمشايخنا في جواب هذا السوال طريقين احدهما انا ما ابطلنا الحق المستحق عن عين الشاة لانه لا حق للفقير في صورة الشاة وانما حقه في ماليتها فانه عليه السلام جعل الابل ظرفا للشاة بقوله في خمس من الابل شاة وعينها لا يوجد في الابل بل يوجد ماليتها فعرفنا انه اراد بالشاة ماليتها فكني بذكر الكل عن البعض فلم يكن في تعليلنا ابطال حق الفقير عن الصورة الا يرى انه لو ادى واحدا منها جاز بالاجماع ولو كان حقه متعلقا بالصورة لما جاز كما لو ادى خمسة دنانير عن خمسة دراهم على اصل الخصم والثاني ما مال اليه اكثر المحققين من اصحابنا انه لا حق للفقير في الزكوة حتى يغير بالتعليل اذ لو كان له فيها حق لما حل وطي الجارية المشتراة للتجارة بعد الحول قبل اداء الزكوة كالجارية المشتركه ولما حل اكل طعام وجبت فيه الزكوة قبل ادائها ولما جاز التصرف في مال الزكوة بعد وجوبها بغير اذن الامام بل الزكوة عبادة خالصة لله تعالى كالصلوة فلا يجوز ان يجب للعباد بوجه لانه يودي الى الاشراك وهو ينافي حقيقة العبادة ثم حق الله تعالى وان كان لا يقبل التغيير كحق العباد الا ان حقه ههنا سقط عن الصورة باذنه الثابت باقتضاء النص لا بالتعليل وذلك انه تعالى وعد ارزاق العباد بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واوجب لنفسه حقا في مال الاغنياء بالنصوص الموجبة للزكوة ثم امر الاغنياء بصرف هذا الحق الى الفقراء ايفاء للرزق الموعود لهم وحوائجهم في مطلق المال لا في الاعيان لان حوائجهم مختلفة كثيرة لا يندفع الا بمطلق المال ولا يحتملها مال معين فكان الامر

بصرف هذا المال المسمى اليهم مع ان حقهم في مطلق المال دليلا على اذنه باستبدال حقه ضرورة كالسلطان يحيل اولياه بجوائز يحملها ثم امر بعض وكلائه بانجاز ما من مال معين له يكون ذلك اذنا باستبدال هذا المعين وهذا معنى قول الشيخ ثم امر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى الى اخره وانما جوزنا اداء عين الشاة بالاجماع باعتبار انها مال متقوم لا باعتبار انها مال مقيد مسمى لان مطلق المال هو الموعود وبقبضها يحصل قبض ما هو حق الله تعالى واذا ثبت انه عند اداء الشاة يصير مؤديا حق الله تعالى من حيث انها متقومة لا من حيث انها شاة كانت الشاة وغيرها في ذلك سواء فاذا ادى كون بطريق الدلالة كذا في الطريقة البرغرية قوله وركنه ما جعل علما الى اخره اي ركن القياس ما جعل علما اي الشيء الذي جعل علما على حكم النص ركن الشيء جانبه الاقوى في اللغة وفي عرف الفقهاء ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ولما لم يكن للقياس قيام الا بالمعنى الذي هو مناط الحكم كان هو ركنه وانما سماه علما لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والعلل امارات على الاحكام فكان ذلك المعنى معرفا للحكم وهو معنى العلم ثم هو علم على الحكم في الفرع عند اكثر مشايخنا لان الحكم في الفرع مضاف اليه لا الحكم في الاصل عندهم وعند مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين هو علم على الحكم في الفرع والاصل لان الحكم فيهما مضاف اليه عندهم قوله مما اشتمل عليه النص يعني ان يكون المعنى الذي جعل علما من الاوصاف التي اشتمل عليها النص لا ما يصح كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم لانه لما كان مستنبطا من النص لا بد من ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة قوله وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه الضمير في له وحكمه راجع الى النص وفي بوجوده راجع الى ما والبا للسببية اي جعل الفرع نظيرا للنص اي المنصوص عليه في حكمه بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع وقيل هو احتراز عن العلة القاصرة وذكر بعض المحققين ان ركن القياس الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع اما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه وهذا حسن لان القياس يتوقف على المجموع الا ان الشيخ اكتفى بذكر الجامع اذ بحصوله يحصل الثلاثة الباقية قوله وهو جائز الى اخره اي المعنى الجامع جاز ان يكون وصفا لازما للاصل مثل الثمنية التي جعلناها علة لوجوب الزكوة في الحلي وهي صفة لازمة للذهب والفضة فقلنا يجب الزكوة فيها سواء كانت صناعته صناعة حلال او حرام كما تجب في غير المصوغ لانها انما تجب في غير المصوغ بالثمنية باصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حليا ومثل الطعم جعله الشافعي علة للربوا وهو وصف لازم بخلاف تعليلنا بالكيل فانه غير لازم لانه يختلف باختلاف عادات الناس في الاماكن والاوقات قوله وعارضا اي جاز ان يكون المعنى وصفا عارضا كقوله عليه السلام للمستحاضة وهي فاطمة بنت حبيش توضأي وصلي وان قطر الدم على الحصير فانه دم عرق انفجر والانفجار صفة عارضة لان الدم موجود في العروق بدون صفة الانفجار قوله واسما اي ويجوز ان يكون المعنى اسما فانه عليه السلام علل بالدم بوصف الانفجار والدم اسم لا صفة فجعل لانتقاض الطهارة بالدم ليدل على اعتبار النجاسة وبالانفجار ليدل على الخروج فعلل الانتقاض بهذين الوصفين قوله وجليا وخفيا اي يجوز ان يكون ذلك الوصف جليا مثل الطواف جعل علة لسقوط النجاسة في الهرة او سواكن البيوت وخفيا مثل الجنس والقدر في الاشياء الستة او المراد من الجلي المعنى القياسي ومن الخفي المعنى الاستحساني قوله وحكما اي يجوز ان يكون ذلك المعنى حكما من احكام الشرع فانه عليه السلام علل قضاء دين الله بقضاء دين العباد بحديث الخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق والدين حكم شرعي لانه عبارة عن وصف في الذمة وذلك شرعي لا حسي وقال بعض الاصوليين لا يجوز التعليل بالحكم الشرعي لان الحكم الذي فرض علة ان كان متقدما على الحكم الذي جعل معلولا لزم تخلف حكم العلة

عنها فلا يصلح علة وكذا ان كان متاخرا لان المتاخر لا يكون علة وكذا ان قارنه لانه ليس جعل احدهما علة للاخر اولى من

الدواجي) فكل مكيل او موزون العكس وقال الجمهور منهم نحو ما ذكرنا من حدث الخثعمية قوله وفردا وعددا اي يجوز ان يكون المعنى فردا

او الجنس بجميع الموزون يعمل عللنا لربوا النسيئة بالجنس او الكيل ويجوز ان يكون عددا كتعليلنا حرمة التفاضل بالقدر والجنس وكتعليله

الصلوة والسلام هذا الحكم عليه في المستحاضة حيث اعتبر الشيئين اسم الدم وصفة الانفجار كما ذكرنا قوله ويجوز ان يكون في النص وغيره

اي يجوز ان يكون المعنى في النص المعلل به كالطواف والطعم فانهما مذكوران في الحديث ويجوز ان يكون بمعنى غير

المنصوص عليه ولكنه من ضروراته كما روي انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم

فالرخصة معلولة بانعدام العاقد بعقد احتياجه وذلك غير مذكور في النص لان الاعدام معنى في العاقد لا في السلم

لكنه ثابت لضرورة النص لان السلم يقتضي عاقدا والاعدام صفته فكان ثابتا باقتضاء النص وسكوت كالثابت بعينه وهذا

التعليل يصح على مذهب الشافعي حتى يعديه من المؤجل الى الحال اما عندنا لا يجوز لثبوته بخلاف القياس فلا يقاس

عليه غيره وذكر في الميزان انهم اختلفوا في اشتراط كون الوصف في محل الحكم فعند مشايخ العراق مؤثر

استدلالا بالعلل العقلية كالحركة علة لصيرورة الذات متحركا وسبيل الحركة في محل علة لتحرك ذات اخرى فكذا

في الشرعية وعند مشايخنا ليس بشرط فان البيع والنكاح والطلاق ونحوها علل لثبوت الاحكام في المحال وهذه العلل

قائمة بالعاقدين وكذا كون الشخص صحاحا علة لجواز السلم والاجارة وهذا الوصف قائم بالعاقد ولان علل الشرع

امارات ودلالات على الاحكام وقيام الدليل بالمدلول ليس بشرط كالعالم دليل وجود الصانع قوله ودلالة

كون الوصف علة صلاحه الى اخره اعلم انه لا خلاف ان جميع اوصاف النص لا يجوز ان يكون علة لان جميعها لا يوجد الا في

المنصوص عليه فيؤدي الى سد باب القياس واتفقوا ايضا على عدم جواز التعليل بكل واحد من الاوصاف لانه

لا يتاتى جمع الاوصاف في الحكم واتفقوا ايضا على انه لا يجوز التعليل باي وصف شاء من غير دليل فيه من رفع

الابتلاء ودرجة المجتهدين ثم النص يصلح دليلا على العلل بالاتفاق سواء دل عليه بطريق التصريح كقوله عليه السلام

الصلوة لدلوك الشمس او بطريق التنبيه والايماء كقوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه وكقول الراوي سهى رسول

الله فسجد زنا ماعز فرجم وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها بالاجماع وعند عدم النص والاجماع اختلفوا فيما يصلح

دليلا عليها فقال اهل الطرد هو الاطراد وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه تاثير لان ظواهر

الدلايل التي جعلت القياس حجة تقتضي جواز التعليل بكل وصف الا انه اذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار

الشرع اياه لان تخلف الحكم عن العلة امارة النقض وذلك عرجا يرد على صاحب الشرع ولان العلل امارات

والموجب في الحقيقة هو الله فلم يشترط ان يكون معقول المعنى بل يشترط ان يتميز عن غيرها من الاوصاف بدليل قطعي

او ظني والاطراد يصلح لذلك لان الدوران مهما حصل حصل العلم او الظن عادة ان المدار علة الداير

وقال جمهور الفقهاء من السلف والخلف لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراد لان الاطراد كما يوجد بين العلة والحكم

يوجد بين الشرط والحكم فلم يكن بد من معنى يعقل وهو ان يكون الوصف صالحا للحكم ثم يكون معدلا والمراد

بصلاحه ملايمته اي موافقته ومناسبته للحكم غير نابية عنه كاضافة الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء

الاخر لانه مناسب لا الى الاسلام لانه نابية عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهو المراد من قول

الشيخ وهو ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله وعن السلف فانهم كانوا يعللون باوصاف

مناسبة للاحكام غير نابية عنه واختلفوا في تفسير العدالة فعندنا عدالته بالتاثير وهو ان يكون لجنس ذلك

الوصف تاثير في جنس ذلك الحكم في موضع اخر نصا او اجماعا وقال بعض اصحاب الشافعي عدالته بكونه

مخيلا اي موقعا في القلب خيال القبول ثم يعرض بعد ذلك على الاصول بطريق الاحتياط لا الوجوب ليتحقق

واما النقض فهو والمعارضة فهم

سلامته عن المناقضة والمعارضة لان الاثر مما يعلم بطريق الحس ولا يوجبه العقل ايضا لان ثبوت الوصف

علة بالشرع لا بالعقل اذ العقل لا يهتدي عليه فيجب الرجوع الى شهادة القلب فاذا غلب في القلب اثر القبول

كان ذلك حجة للعمل كما اذا اشتبه القبلة ولم يبق عليها دليل وجب الرجوع الى شهادة القلب ثم يعرض على

الاصول للاحتياط كالشاهد يعرض على المزكين الا ان هناك عرض حتما لا احتياطا لانه لم يعرض ثم بعد

اصل الاهلية ما يبطل الشهادة من فسق او غيره فاما الوصف لا يحتمل مثله فثبت الصلاحية عندهم بالملائمة

على ما بينا والعدالة بالاخالة وقال بعضهم عدالته بالعرض حتى اذا كان مطردا سالما عن النقوض والمعارضة

كان عدلا كما ان عدالة الشاهد تثبت بالعرض على المزكين فاذا عرفت فلم يجرحه المزكي يجب العمل به وادنى ذلك

اصلان اذ لا نهاية للاعلى ثم معنى العرض على الاصول ان يقابل بقوانين الشرع فان طابقها وسلم عن

المبطلات والعوارض فقد شهدت الاصول بصحته وصارت حجة وقال صاحب القواطع مثال شهادة

الاصول قولنا لا يجب الزكوة في اناث الخيل لانها لا تجب في ذكورها فالاصول شاهدة لهذه العلة لانها مبنية

على التسوية بين الذكور والاناث في الوجوب وعدمه ونحن نقول انا نحتاج الى اثبات صحة علية ما لا يحس

ولا يعاين وهو الوصف وما لا يحس فانما يعلم باثره الذي ظهر في موضع من المواضع الا ترى انا نعرف

صدق الشاهد باحترازه عن محظور دينه ونستدل به على منعه عن الكذب ايضا لانه محظور دينه وكذلك

نعرف الصانع جل جلاله باثار صنعه كما اشار اليه في ايات كثيرة واما الاخالة فهي مجرد الظن والظن لا

يغني من الحق شيئا ولا يقال الظن معتبر في الشرع كخبر الواحد والقياس لانا نقول المعتبر هو الظن

الذي قام الدليل على اعتباره في وجوب العمل لا مطلق الظن ولم يقم هاهنا دليل على اعتباره شرعا وغايته ان يعمل

بمنزلة الالهام وهو لا يصلح للالزام على الغير ولانه باطن لا نطلع عليه غيره فلا يكون حجة على الغير كالتحري لان مبنى

ادلة الشرع على الظهور حتى يقف عليه كل احد وهذا مما لا يقف عليه غير صاحبه ولانه دعوى لا ينفك عن المعارضة

لان للخصم ان يقول خايل في قلبي انه فاسد وخايل لي انه علة صحيحة وهذه معارضة لازمة لا يندفع بوجه واذا

لم ينفك عن المعارضة لم يكن حجة اذ المعارضة لا تجوز في الحجج الشرعية لكونها امارة الجهل وكذا العرض على الاصول

لا يصلح دليلا لانه عبارة عن عموم شهادة هذا الوصف في الاصول فيحصل به كثرة النظاير ثم وكثرة النظاير

لا تحدث قوة في الوصف كالشاهد اذا انضم امثاله لا تظهر عدالته ولو لم فان العرض معرفة عدم ما يبطل الوصف

او يعارضه غير مسلم لانه انما يحصل اذا كانت الاصول محصورة وليست كذلك واما تفرقتهم بين الشاهد والوصف

بانه يتوهم بان يعترض بعد اصل الاهلية ما يبطل الشهادة بالفسق بخلاف الوصف باطل لان الوصف بعد كونه

ملايما يبقى الاحتمال في انه اصل ان الشرع جعله علة ام لا لانه لم يصر علة بذاته بل بجعل الشرع كالاكل ناسيا

مع صلاحه علة للافطار لم يجعل علة له قوله كتعليلنا بالصغر الى اخره هذا نظير التعليل بوصف

ملايم مؤثر اعلم ان ولاية الانكاح في الثيب بدون رضا المولى عليها ومشورتها مرتبة على الصغر عندنا وعند

الشافعي على البكارة فعنده للاب ان يزوج البكر البالغة كرها لوجود البكارة كالبكر الصغيرة وعنده ليس له

ذلك في الثيب الصغيرة وعندنا ليس له ان يزوج الثيب الصغيرة بدون رضاها لفوات البكارة كالثيب الكبيرة

وعندنا له ذلك لوجود وصف الصغر فالتعليل بوصف الصغر ملايم لان الصغر مؤثر في اثبات ولاية المناكح لان

ولاية الانكاح لم تشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه مع حاجته الى

مقصوده كالنفقة على الولي حقا للعاجز عنها والصغر مورث للعجز فكان التعليل لاثبات الولاية بالصغر

تعليلا بوصف ملايم ومؤثر ايضا لانه ظهر اثر الصغر في ولاية المال بالاجماع واما لم يكن للبكارة والثيابة

انتزع ذلك وهذا معنى قول الشيخ كتعليلنا بالصغر في انكاح والمناكح جمع منكح اسم الزمان والمكان من النكاح اي ولاية
تثبت وقت النكاح او في مكان النكاح او جمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح ومجيء المصدر على وزن المفعول قياس
في المزيد وعن الميداني ان المناكح جمع منكوحة والقياس المناكيح فحذف الياء تخفيفا اي الصغر مؤثر في ولاية انكاح
المنكوحات قوله بالطواف اي مثل تأثير الطواف في الحكم المعلل به وهو سقوط نجاسة سؤر الهرة بعلة
الطواف في قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة الحديث فان الطواف موجب للضرورة وهي بعذر الاحتراز وصون
الاواني عنها والضرورة مؤثرة في التخفيف وسقوط الحظر بالنص وهو قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه وقوله
فمن اضطر في مخمصة فمن اضطر غير باغ الاية فثبت ان هذا التعليل موافق لتعليل صاحب الشرع قوله
دون الاطراد هذا رد لمن سلك الطرد وقلدنا فيما هذا المذهب قوله لان الوجود قد يكون اتفاقا
اي وجود الحكم عند وجود الوصف قد يثبت بطريق الاتفاق والعدم عند العدم قد يقع باعتبار انه شرط
فان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فلا يصلح الوجود عند الوجود والعدم عند العدم دليلا على صحة العلة
واعلم ان اهل الطرد اتفقوا على ان الطرد دليل صحة العلة ثم اختلفوا في شرطه فقال بعضهم هو وجود الحكم عند
وجود الوصف في جميع الصور وقال بعضهم هو الوجود عند الوجود والعدم عند العدم وقال بعضهم لا يصير
حجة الا بدوران الحكم معه وجودا وعدما والنص قائم في الحالين فلا حكم له في حال وجود الوصف وعدمه
كقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان انه معلول بشغل القلب لانه يحل له القضاء وهو غضبان
عند فراغ القلب ولا يحل له القضاء عند شغله بغير الغضب وهذا لا يكاد يوجد الا نادرا فكيف يجعل
اصلا وقد ذكرنا وجه قولهم مع فساده قوله ومن جنسه التعليل بالنفي اي ومن جنس الاطراد التعليل
بالنفي وكذا وكذا من حيث ان كل واحد منهما احتجاج بما لا يصلح دليلا لان عدم الوصف لا ينافي وجود
وصف اخر يثبت الحكم به لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى وهذا معنى قول الشيخ لان استقصاء العدم لا يمنع
الوجود بوجه اخر اي عدم العلة لا يمنع وجود علة اخرى ولان العدم ليس بشيء وما ليس بشيء لا يصلح علة
للاحكام ولان العدم لا يكون اعلى حالا من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود وصف اخر يثبت الحكم به فالعدم
منع العدم كقول الشافعي اي التعليل بالنفي مثل قول الشافعي في النكاح بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال
فاشبه الحدود فلا ينعقد بشهادة النساء كالحدود وفي الاخ اذا ملك اخاه لا يعتق عليه لانه ليس بينهما بعضية
فاشبه ابن العم فلا يعتق كابن العم قوله الا ان يكون سببا معينا استثناء من قوله ومن جنسه التعليل
بالنفي من حيث المعنى اي التعليل بالنفي لا يصلح حجة الا ان يكون السبب معينا حينئذ يصلح وهو في الحقيقة جواب عما يقال
انكم قد عللتم بالنفي في مواضع مثل قول محمد في ولد المغصوب انه ليس بمضمون لانه لم يغصب وهذا لان للضمان
الغصب سببا واحدا وهو الغصب فيصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم الضمان قوله والاحتجاج
باستصحاب الحال اي من جنس الاطراد الاحتجاج باستصحاب الحال الاستصحاب في اللغة طلب الصحبة يقال
استصحبه الكتاب وغيره وكل شيء لازم شيئا فقد استصحبه وسمي هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم
الثابت في الماضي مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا له وفي الشريعة هو الحكم بثبوت امر في الزمان الثاني بناء
على انه كان ثابتا في الزمان الاول وقيل هو الحكم ببقاء حكم ثابت بدليل غير متعرض لبقائه ولا لزواله يحتمل الزوال
بدليل لكنه التبس عليك حاله ثم اعلم ان استصحاب حكم عقلي او استصحاب حكم شرعي ثبت تأبيده او توقيته نصا
او ثبت مطلقا وبقي بعد وفات النبي عليه السلام واجب العمل لقيام دليل البقاء وعدم الدليل المزيل قطعا ولا
خلاف في عدم جواز العمل بالاستصحاب اذا كان قبل التأمل والاجتهاد وانما الخلاف في استصحاب حكم الحال

بدوران الحكم

ولا يحل

لعدم دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد بقدر الوسع مع احتمال قيام الدليل فقال جماعة من اصحاب الشافعي والشيخ
ابو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند انه حجة ملزمة متبعة في الشرعيات وقال كثير من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي
وجماعة من المتكلمين انه ليس بحجة اصلا لا لاثبات امر لم يكن ولا لابقاء ما كان على ما كان وقال القاضي ابو زيد والشيخ
وصدر الاسلام ومن تابعهم انه لا يصلح حجة لاثبات حكم مبتدا ولا للالزام على الخصم ولكنه يصلح لابلاء العذر
وللدفع فيجب العمل به في حق نفسه ولا يصح الاحتجاج به على غيره احتج من جعله حجة على الاطلاق
بالنص وهو قوله عليه السلام ان الشيطان يأتي احدكم فيقول احدثت احدثت فلا ينصرفن حتى يسمع صوتا
او يجد ريحا حكم باستدامة الوضوء عند الاشتباه وهو عين الاستصحاب وبالاجماع وهو انه اذا تيقن بالوضوء
ثم شك في الوضوء بقي الحدث وكذا اذا تيقن بالنكاح ثم شك في الطلاق لا يزول النكاح وهذا كله استصحاب
وبالمعقول وهو ان الحكم متى ثبت بدليل ولم يثبت له معارض قطعا يبقى بذلك الدليل ايضا لانه متى طلب المجتهد
المزيل ولم يظفر به فالظاهر عدمه وهذا نوع اجتهاد لا يترك باجتهاد اخر مثله بلا ترجيح فيكون حجة على الخصم
واحتج من لم يجعله حجة اصلا بان المستصحب ليس له دليل عقلي ولا شرعي على ثبوت الحكم في موضع الخلاف فان
العقل لا يدل على بقاء الحكم الشرعي بعد ثبوته وكذا دليل الشرع لا يدل على بقائه بعد ثبوته اذ البقاء لا يضاف الى الموجب
بل حكمه الثبوت لا غير ولنا ان الدليل المثبت لحكم في الشرع لا يوجب بقاءه كالايجاد لا يوجب البقاء حتى صح
الافناء بعد الايجاد ولو كان موجبا للبقاء لما تصور الافناء بعد الايجاد لاستحالة الفناء مع المبقي فعلم ان البقاء ثابت
بناء على عدم العلم بالدليل المزيل فلا يصلح حجة على الغير لكنه لما بذل جهده في طلب المزيل ولم يظفر به جاز العمل به
لنفسه واما الجواب عما استدل به الخصم من المسائل وهي مسئلة النكاح والوضوء والحدث فليس مما نحن بصدده بل هي من قبيل
ما ثبت بقاؤه بالدليل كدلائل الشرع بعد وفات النبي عليه السلام لان حكم النكاح حل مؤبد وحكم الوضوء طهارة مؤبدة
بدليل انه لا يصح توقيت هذه الاحكام صريحا فانه لو قال تزوجتك على ان يثبت الحل الى مدة كذا او توضأت على ان يثبت الطهارة
الى وقت كذا لا يصح بل يفسد العقد والشرط ولو لم تكن هذه الاحكام مؤبدة لجاز توقيتها الا ان هذه الاحكام مع كونها
مؤبدة تحتمل السقوط بالمعارض على سبيل المناقضة كالفسخ للبيع والطلاق للنكاح والحدث للطهارة فقبل
وجود المعارض كان لها حكم التأبيد فكان بقاؤها بالدليل لا بالاستصحاب فيصلح حجة على الغير وهذا هو الجواب
عن الحديث ثم بين الشيخ مسئلة تخرج على القولين فقال حتى قلنا في الشقص من الدار اذا بيع فطلب الشريك
الشفعة فانكر المشتري ان يكون ما في يد الشفيع من الدار ملك الشفيع كان القول للمشتري حتى لا يثبت الشفيع ما لم يقم
بينة على ان ما في يده ملكه لا يستحق الشفعة عندنا لانه يتمسك بالاصل فان اليد دليل الملك في الظاهر وهو لا يصلح
حجة للالزام وعند الشافعي يستحق الشفعة من غير ان يقيم بينة انه ملكه وان يده يد ملك لان التمسك بالاصل حجة
للدفع وللالزام جميعا عنده وانما وضع المسئلة في الشقص احترازا عن موضع الخلاف فان الشفعة بالجوار ليست
ثابتة عنده والشقص الجزء والنصيب قوله لان المثبت ليس بمبق اي الدليل المثبت للحكم لا يكون
دليلا على بقائه كما ذكرنا وهذا دليل على ان الاحتجاج بالاستصحاب من جنس ما لا يصلح دليلا قوله
وذلك في كل حكم اي الاستصحاب والاحتجاج به انما يتحقق في كل حكم عرف ثبوته بدليله ثم وقع الشك في زواله كان
استصحاب حال البقاء على ذلك اي جعل حال البقاء مصاحبا للثبوت موجبا اي ملزما يصح الاحتجاج به على
الخصم عنده ولا يكون حجة ملزمة عندنا لكنه حجة دافعة في كل حكم كذا قوله والاحتجاج بتعارض الاشباه
هذا عطف على قوله والاحتجاج باستصحاب الحال يعني كلا الاحتجاجين من جنس الاطراد الاحتجاج بتعارض الاشباه
وهو ابقاء الحكم الاصلي في المتنازع فيه بناء على تعارض الاصلين اللذين يمكن الالحاق بكل واحد منهما وهو فاسد ايضا

لانه فی الحقیقه احتجاج بلا دلیل لکن مثل قول زفر فی غسل المرافق انه لیس بفرض فی الوضوء لان من الغایات
ما یدخل فی المغیا کما فی قوله علیه السلام لیس فیما زاد علی الخمس شیء الی التسع فان التسع معفو ومنها ما لا یدخل
کما فی قوله تعالی ثم اتموا الصیام الی اللیل ثم هذه الغایة وهی قوله الی المرافق شبیه بکل واحد من القسمین لدخول
حرف الغایة علیها فلشبهها بالقسم الاول یدخل ولشبهها بالقسم الثانی لا یدخل ولیس احد الشبهین اولی من الاخر
ولم یکن الغسل واجبا فلم یجب بالشک قوله هذا عمل بلا دلیل ای الاحتجاج بهذا الطریق عمل بلا دلیل لان
ما ادعی من ثبوت الشک غیر مسلم لانه امر حادث فلا بد له من دلیل فان قال دلیله تعارض الاشباه قلنا انه امر
حادث فلا بد له من دلیل ایضا فان قال دلیله دخول بعضها فی المغیا وعدم دخول بعضها فنقول له اتعلم ان
هذا المتنازع فیه من القسمین ام لا فان قال اعلم قلنا اذا لا یکون فیه شک لان العلم مع الشک لا یجتمعان وان
قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وانه لا دلیل معه فعرفنا ان حاصله احتجاج بلا دلیل ولان اکثر ما فی الباب ان الاشباه
متعارضة وان تعارضها یحدث الشک لکن اثر الشک فی التوقف وترک المیل الی احدهما ما لم یقم دلیل الترجیح اما
الحکم بنفی وجوب الغسل فلا کذا فی التقویم والمیزان وغیرهما قوله والاحتجاج لا یستقل الی اخره ای
هذا الاحتجاج من جنس الاطراد ایضا وهو الاحتجاج بالوصف الذی لا یستقل بنفسه فی اثبات الحکم بل یحتاج الی
انضمام وصف اخر الیه یقع الفرق به بین المقیس والمقیس علیه باطل مثل قول بعض اصحاب الشافعی فی مسئلة
مس الذکر انه حدث ناقض للوضوء لانه مس الفرج فکان حدثا کما اذا مسه وهو یبول فهذا القیاس لا یستقیم
الا بزیادة وصف فی الاصل وهو یبول به یقع الفرق بین الاصل والفرع وبه یثبت الحکم فی الاصل وهذا
لیس بتعلیل لا ظاهرا لانه لیس علی موافقة تعلیلات السلف ولا باطنا لانه لا اثر لمس الفرج فی نقض الطهارة
کما اشار الیه عمر بقوله لا ابالی امسسته ذکری ام انفی ولا رجوعا الی اصل متفق علیه مع ان الفرق وقع
بالوصف الزائد بینهما باعتبار انه علة للانتقاض ولم یوجد ذلک فی الفرع ولم یعتبر انضمامه الیه لم یبق القیاس
مس الذکر علی مس الذکر وذلک باطل لعدم الاصل قوله والاحتجاج بالوصف المختلف ای هو من جنس الاطراد
ایضا مثل تعلیل اصحاب الشافعی بطلان الکتابة الحالة بانه عقد لا یمنع من التکفیر فکان فاسدا کالکتابة بالخمر وهذا تعلیل
فاسد لانه تعلیل بوصف مختلف فیه ظاهرا لان الکتابة لا تمنع جواز الاعتاق عن الکفارة عندنا حالة کانت او مؤجلة
ویلزم علیه اقامة الدلیل علی ان الکتابة الصحیحة تمنع جواز الاعتاق عن الکفارة لیصح له الاستدلال لجواز الاعتاق عن
الکفارة علی فساد الکتابة فقبل اقامة الدلیل والالزام علی الخصم کان الاستدلال به فاسدا قوله والاحتجاج
بما لا شک فی فساده ای هذا الاحتجاج من جنس الاطراد ایضا وذلک مثل تعلیل اصحاب الشافعی ان الثلث ناقص العدد
عن السبع فلا یجوز به الصلوة کما دون الایة وذکر فی الملخص ان قراءة الفاتحة رکن للامام والمقتدی والمنفرد حتی قالوا ان
العاجز عن الفاتحة ان یقرأ سبع ایات من القران متوالیه فان لم یحسن فمتفرقة فان لم یحسن شیئا من القران
یسبح ویهلل بعدد الفاتحة وهذا مما لا یخفی فساده علی من له ادنی فطانة قال صاحب القواطع بعد ذکر هذا
النوع وسائر انواع اقیسة الطردیة الفاسدة وعندی ان الاشتغال بامثال هذا تضییع الوقت العزیز ومثل
هذه التعاملات لا یجوز ان یکون معتصم العابدی ومناط شرائع هذا الدین الرفیع بل یوجد للمستبدین عن
سبیل الرشد ومسالک الحق وزلة فی الدین وضلة فی العقل والله العاصم بمنه قوله والاحتجاج بلا
دلیل ای هذا الاحتجاج من جنس الاطراد ایضا وهو حجة للنافی عند البعض لان الدلیل انما یحتاج الیه اذا
ادعی حکما شرعیا وهو الوجوب والندب ونحوهما اما النفی فلیس بحکم شرعی اذ النفی عبارة عن العدم والعدم لیس بشیء ولان
الثبوت امر عارض فالمثبت یحتاج الی الدلیل النافی لانه متمسک بالاصل وهذا باطل عند الجمهور بقوله تعالی وقالوا

لن یدخل الجنة الا من کان هودا او نصاری تلک امانیهم قل هاتوا برهانکم اخبر عن الیهود الذین نفوا دخول المسلمین
الجنة واثبتوا دخول الیهود والنصاری ثم امر نبیه بطلب الحجة والبرهان علی النفی والاثبات جمیعا ولان النفی
فی احکام الشرع کالاثبات فان انتفاء وجوب صوم شوال وصلوة الضحی کوجوب صوم رمضان وصلوة الظهر والاحکام
لا تثبت الا بادلتها فمن ادعی حکما من اثبات او نفی فعلیه اقامة الدلیل ولا دلیل لا یصلح دلیلا لانه نفی الدلیل ونفی
الشیء لا یحتمل ان یکون اثبات ذلک الشیء فان قیل لا دلیل نفی للدلیل المثبت فیکون انتفاؤه دلیلا علی النفی ضرورة
لانه لا واسطة بین النفی والاثبات قلنا انما یکون دلیلا اذا کان النافی عالما بجمیع الادلة فاما من لا علم له
بذلک فهو جهل بالدلیل لا علم بانتفاء الدلیل ولهذا صح هذا النوع من الاحتجاج من صاحب الشرع بقوله تعالی قل لا اجد فیما اوحی الی
محرما لانه هو الشارع فشهادته بعدم الدلیل الموجب للحرمة علی الذین کانوا یفتون فی السائبة والوصیلة والبحیرة
والحامی دلیل قاطع علی عدم الحرمة اذ لا یجری علیه السهو والعجز بخلاف البشر فان صفة العجز یلازمهم والسهو یعتریهم
ومن ادعی علم کل شیء فهو سفیه او مجنون لا یناظر معه فکیف یقدر احد علی هذه الدعوی مع قوله تعالی وما اوتیتم من
العلم الا قلیلا کذا فی شرح المنار ومن شرع فی العمل بلا دلیل اضطر الی التعلیل لانه اذا لم یعمل بالدلیل فلا بد من ان یقلد
غیره والتقلید باطل لان الله تعالی ذم الکفرة علی ذلک بقولهم انا وجدنا آباءنا علی امة وانا علی آثارهم مقتدون واتباع الامة صاحب
الوحی ورجوع العامی الی قول المفتی والقاضی الی قول العدول لیس من هذا القبیل لان التمییز بین النبی وغیره
لا یقع الا بالاستدلال وقیام المعجزة موجب لصدقه وکذا قبول الاجماع بقول الرسول ووجوب قبول المفتی والشاهدین
بالنص والاجماع فلم یکن هذا تقلیدا لان شرطه عدم الحجة وقد قامت الحجة ههنا او نقول هذا فی حق المجتهد لانه لا یجوز
له ان یقلد غیره ولا یقال قد قال ابو حنیفة رضی الله عنه لا خمس فی العنبر لانه لم یرد به الاثر وهذا احتجاج بلا دلیل
لانا نقول قد ذکر انه بمنزلة السمک والسمک بمنزلة الماء ولا خمس فی الماء وهو اشارة الی معنی مؤثر یعنی ان القیاس ان لا یجب
الخمس فیه لان الخمس انما یجب فیما کان اصله فی ید العدو وحوته ایدینا قهرا وغلبة والمستخرج من البحر لم یکن فی ید العدو
قط لان قهر الماء یمنع قهر غیره علی ذلک الموضع والقیاس ان لا یجب الخمس فی شیء وانما یجب فی بعض الاموال بالاثر ولم یرد الاثر
فیه بخلاف القیاس لیعمل به وترک القیاس فوجب العمل بالقیاس قوله وجملة ما یعلل له اربعة الی اخره هذا بیان
حکم القیاس فانه لما فرغ عن بیان شرطه ورکنه شرع فی بیان حکمه فقال وجملة ما یعلل له ای جمیع ما یقع التعلیل لاجله
اربعة اقسام الاول اثبات الموجب ای السبب او وصفه والثانی اثبات شرط الحکم او وصفه والثالث اثبات الحکم
او وصفه والرابع تعدیة حکم معلوم بسببه وشرطه باوصاف معلومة مثال الاول اختلاف الفقهاء فی ان الجنس
بانفراده هل یحرم البیع نسیئة ام لا فهذا اختلاف وقع فی موجب الحکم فلم یصح اثبات کون الجنس موجبا للحکم بالرای
لانا لا نجد اصلا نقیسه علیه ولا نفیه بالرای ایضا وانما یکون للجنس بانفراده حکم النسیئة باشارة النص
او دلالته او اقتضائه لما دلنا انه ثبت باشارة النص ان علة حرمة الربوا القدر والجنس علی ما مر ووجدنا
تحریم الربوا حکما یستوی فیه شبهة بحقیقة بالخبر وهو ما روی انه علیه السلام نهی عن الربوا والریبة ای عن الفضل
الخالی عن العوض وشبهته وبالاجماع فانهم اتفقوا علی من باع صبرة حنطة وغالب رایهما انهما متساویان لا یجوز
لاحتمال الفضل ولو لم یکن الشبهة ملحقة بالحقیقة لجاز البیع لعدم تحقق الفضل الحقیقی وقد وجدنا فی النسیئة شبهة
الفضل وهی الحلول فی احد الجانبین لان النقد خیر من النسیئة وله حکم المال ولهذا یبذل المال بمقابلته ولم یسقط اعتباره
لکونه حاصلا بصنع العبد بخلاف صفة الجودة لکونها حاصلة ولما وجدنا شبهة الفضل فی النسیئة لا بد من
ان یضاف الی سبب وقد وجدت شبهة العلة لان العلة هی القدر والجنس فالجنس احد نصفی العلة اخذ شبهة العلة
فاثبتنا شبهة الربوا بشبهة العلة احتیاطا لباب الربوا وهذا معنی قول الشیخ کالجنسیة لحرمة النساء قوله

وصفة السّوم فى زكوة الانعام هذا مثال اثبات صفة الموجب ابتداء اى لا يجوز اثبات هذه الصفة بالقياس ابتداء بل يستدل على اشتراطه وعدم اشتراطه بالنص اعلم ان صفة السّوم فى الانعام اى النمو شرط لوجوب الزكوة عندنا خلافا لمالك هو يحتج باطلاق قوله عليه السلام خذ من اموالهم صدقة وقوله عليه السلام فى خمس من الابل شاة من غير تقييد بوصف ونحن نحتج بقوله عليه السلام ليس فى الابل الحوامل صدقة ليس فى البقرة المثيرة صدقة فى خمس من الابل السائمة شاة فصار النماء شرطا بهذه الاخبار قوله والشهود فى النكاح هذا نظير الشرط فان الشهادة شرط لانعقاد النكاح عند عامة العلماء خلافا لمالك بل الشرط عنده الاعلان فلا يجوز اثباته بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود قوله وشرط العدالة والذكورة فيها اى فى الشهود هذا نظير صفة الشرط فان عند الشافعى صفة العدالة والذكورة شرط حتى لا ينعقد النكاح بشهادة رجل وامراتين عنده وبشهادة الفساق عنده لقوله عليه السلام لا نكاح الا بولى وشاهدى عدل وعندنا كلاهما ليس بشرط لاطلاق قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان ولاطلاق قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فلا يجوز اثبات هذه الصفة بالقياس بل بالنص قوله والبتيراء هذا نظير الحكم الركعة الواحدة غير مشروعة صلاة عندنا وعند الشافعى مشروعة حتى جوز الوتر بركعة ولا يجوز اثبات شرعيتها بالقياس فمن اثبت شرعيتها يتمسك بما روى عن النبى عليه السلام انه قال صلاة الليل مثنى مثنى فاذا خشيت الصبح اوتر بركعة ومن انكر شرعيتها يتمسك بالاشتهار انه عليه السلام كان يوتر بثلاث لا يسلم الا فى اخرهن وبما روى عن محمد بن كعب القرظى انه عليه السلام نهى عن البتيراء وبما قال ابن مسعود ما اجزأت ركعة قط وبنوع من الاستدلال فان السفر سبب لسقوط شطر الصلاة فلو كانت الركعة الواحدة صلاة لسقط فى السفر الشطر ايضا ولم يسقط علم انه غير مشروع قوله وصفة الوتر هذا نظير صفة الحكم اختلفوا فى صفة الوتر انه واجب ام سنة بعد اتفاقهم انه مشروع ولا مدخل للراى فيه فقال ابو حنيفة رضى الله عنه واجب لقوله عليه السلام ان الله تعالى زادكم صلاة الا وهى الوتر فحافظوا ولقوله عليه السلام الوتر حق واجب فمن لم يوتر فليس منا وقال ابو يوسف ومحمد والشافعى انه سنة لقوله عليه السلام ثلاث كتبت على وهى لكم سنة الوتر والضحى والاضحى اى لا اضحية قوله والرابع تعديه الى اخره اى الرابع من شروط ما يعلل له تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه وزاد القاضى الامام ابو زيد ولا اجماع ولا دليل فوق الراى فيه فان قيل قد جعل التعدية شرط القياس بقوله وان يتعدى الحكم الى اخره وذلك يقتضى ان يتقدم القياس عليه ويكون متقدما على القياس فجعلها حكم القياس وذلك يوجب تاخرها عنه ووجودهما ومن الامرين تناف قلت المراد من جعل التعدية شرطا اشتراطها لكونها حكما له وقيل المراد بكون التعدية شرطا انها شرط للعلة لا لنفس القياس قوله والتعدية حكم لازم اى لازم للتعليل عندنا حتى لا يجوز التعليل بدون التعدية كالتعليل بالعلة القاصرة وعند الشافعى يجوز ان يفيد التعليل التعدية ويكون قياسا ويجوز ان لا يفيد التعدية ويكون عليها مقتصرا على محل النص لكون القياس والتعليل عندنا واحدا وعنده التعليل اعم من القياس لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل بالثمنية وهو قول طايفة من اصحابنا وقيل هذا الخلاف بناء على ان الحكم فى المنصوص عليه ثابت بالعلة عنده وهو قول الشيخ ابى منصور ومن تابعه وعندنا الحكم فى المنصوص لا يثبت بالعلة بل بعين النص لان التعليل لا يصلح لتغيير حكم النص فكيف يصلح لابطاله وقالت المجوزون ان صحة تعدية العلة موقوفة على صحة العلة فى نفسها فلو توقفت صحتها على صحة تعديتها لزم الدور وهو باطل ولان التعليل لما صار حجة بالاجماع وجب ان يكون موجبا كسائر الحجج فيما تعلق به الخطاب فان كانت الحجة عامة اوجب الحكم على العموم والا اوجبه على الخصوص وهذا لان دلالة كون الوصف حجة وهى الملائمة والتاثير او الاخالة او العرض على الاصول لا تقتضى التعدية بل التعدية باعتبار عموم الوصف وعدمها باعتبار خصوصه ولئن كانت العلة القاصرة

لا تفيد شيئا فالتعليل بالعلة القاصرة يكون عبثا وهذا لان فائدة التعليل التوسل الى معرفة الحكم وهذه الفائدة ههنا معدومة لان الحكم فى المنصوص ثابت ومعلوم بالنص والنص فوق التعليل فلا يجوز قطع الحكم عنه ولا يتوسل به الى معرفة الحكم فى غير الاصل لانه لا يفيد تعديه فان قالوا التعدية بالعلة القاصرة تفيد اختصاص النص بحكمه قلنا هذه الفائدة تحصل بترك التعليل لان غرضه انما يلحق به بالتعليل فاذا لم يعلل تحصل هذه الفائدة ولان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالتعدية لجواز ان يكون الحكم معلولا بعلتين فلا يفيد الاختصاص واما الجواب عن الدور فنقول لم لا يجوز ان يقال صحتها فى نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها فى غير الاصل وهو يقطع الدور على انه دور معية فلا يضر قوله والتعليل للاقسام الثلاثة الى اخره لا خلاف بين الفقهاء ان الاثبات سبب او شرط او حكم بالراى ابتداء من غير اصل يرد اليه باطل ولا خلاف ان اثبات الحكم بطريق التعدية من اصل ما خرج بالشرائط المعروفة صحيح واختلفوا فى اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية بان ثبت سبب او شرط لحكم بنص او اجماع هل يجوز تعديته بمعنى جامع الى محل اخر قال بعض اصحاب الشافعى لا يجوز واظنه مذهبا لعامة اصحابنا وقال جمهور الاصوليين يجوز وهو مختار بعض اصحابنا منهم صاحب الميزان وفخر الاسلام فان فخر الاسلام ذكر فى اخر باب حكم العلة فى اصوله وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له فى الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به الا يرى انا اختلفنا فى اشتراط قبض البدلين لبقاء صحة العقد فى بيع الطعام المعين بالطعام المعين وتكلمنا فيه بالراى لانا وجدنا لاشتراط القبض اصلا وهو الصرف ووجدنا للجواز بلا قبض اصلا وهو بيع الطعام بالدراهم فاشترط الشافعى التقابض فيه سواء اتحد الجنس او اختلف وقال لانهما مالان يجرى فيهما الربوا فيشترط قبضهما فى المجلس كالذهب والفضة وقلنا لا يشترط القبض فى المجلس اتحد الجنس او اختلف لانهما مالان عينان فلا يشترط قبضهما فى المجلس كما فى بيع الثوب او الطعام بالدرهم فعلم بما ذكرنا ان المراد من قول الشيخ والتعليل للاقسام الثلاثة الاول باطل لاثباتها ابتداء لا بطريق التعدية ان كان تابعا لفخر الاسلام والا فالمراد منه التعليل مطلقا وانما بطل التعليل لاثباتها ابتداء لان فى ذلك نصب الشرع بالراى ولا يجوز ذلك اما فى اثبات السبب فظاهر واما فى اثبات صفته فلان الموجب لما لم يعمل بدون صفته كان اثباتها بمنزلة اثبات اصل السبب فكان فى ذلك نصب الشرع ايضا بالراى واما فى اثبات الشرط وصفته ابتداء ابطال للحكم ورفعه لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وبعد ما شرط له شرط كان متعلقا به ومعدوما قبله فكان فى اثباته رفعا ونسخا للحكم وكذا فى اثبات صفته لان وصفه بمنزلة اصله وكذا الاثبات للحكم ابتداء او وصفه نصب الشرع ابتداء ووجه قول من ابى اثبات الاسباب والشروط بطريق القياس ايضا انه لا بد للقياس من معنى جامع بين الاصل والفرع فاذا قسنا اللواطة على الزنا مثلا فى كونها سببا للحد لا بد من ان نقول ان الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة سببا له ايضا وحينئذ يكون الموجب للحد المعنى المشترك فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين له لان الحكم لما استند الى المعنى المشترك استحال مع ذلك استناده الى خصوصية كل واحد منهما ويلزم منه بطلان القياس لان شرطه بقاء حكم الاصل ولم يبق واحتج من جوز اثباتها بالقياس اذا كان لها اصل بان القياس ليس الا اثبات ما ثبت فى الاصل بالمعنى الذى ثبت فى الاصل فى فرع هو نظيره وهذا يتحقق فى الاسباب والشروط كما يتحقق فى الاحكام ولا معنى لقوله فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين للزنا لان الوصف الذى يوجب سببية الزنا للحد اذا كان مشتركا لا يخرج الزنا من ان يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى موجب لسببيته لا للحد قوله والاستحسان الى اخره ولما كان الاصل الرابع على وجهين فى حق الحكم وهما القياس والاستحسان شرع فى بيان الاستحسان وهو فى اللغة استفعال من الحسن وهو عد الشىء حسنا واعتقاده

حسنا وفي الشريعة اسم لدليل يعارض القياس الجلي فكانهم سموه بهذا الاسم لاستحسانهم ترك القياس بدليل
اخر وهو على انواع قد يكون بالاثر كما في السلم فان القياس يابى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد الا انا
تركنا بالنص وهو قوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وقد يكون بالاجماع
مثل الاستصناع فيما فيه تعامل للناس بان يامر انسانا ليخرز له خفا مثلا بكذا ويبين صفته ومقداره ولا
يذكر له اجلا ويسلم اليه الثمن او لا يسلم فانه يجوز والقياس يقتضي عدم جوازه لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا
تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه وقد يكون بالضرورة مثل طهر الحياض والابار والاواني فان القياس يابى طهارة
هذه الاشياء لانه لا يمكن صب الماء على الحوض والبئر ليطهر ولان الدلو يتنجس بملاقاة الماء فلا يزال يعود وهو نجس
وكذا الماء يتنجس بملاقاة الانية النجسة والنجس لا يفيد الطهارة لكنهم تركوا العمل بموجب القياس للضرورة والضرورة
اثر في سقوط الخطاب لان فيه حرجا والحرج مدفوع بالنص وقد يكون بالقياس كما في سؤر سباع الطير فانه في
القياس نجس لان السؤر معتبر باللحم ولحم هذه الطيور حرام فكان سؤرها نجسا كسؤر سباع البهائم وفي الاستحسان
هو طاهر مكروه لان السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع به كالاصطياد والبيع والانتفاع
بجلده وعظمه ولو كان نجس العين لما جاز الانتفاع به كالخنزير وسؤر سباع البهائم انما كان نجسا باعتبار
انها تاكل بلسانها فيختلط لعابها بالماء ولعابها متولد من لحمها وهذا لا يوجد في سباع الطير لانها تاخذ الماء
بمنقارها ثم تبتلعه ومنقارها عظم وعظم الميتة طاهر فعظم الحي اولى فلا يختلط لعابها بالماء فلا يتنجس الماء
قوله ولما صارت العلة الى اخره ولما بين انواع الاستحسان شرع في بيان ترجيح الاستحسان على
القياس فقال ولما صارت العلة عندنا علة باثرها خلافا لاهل الطرد وغيرهم كما مر بيانه قدمنا على القياس
الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي
ظهر اثره وخفي فساده لانه لا رجحان للظاهر بظهوره ولا للباطن ببطونه وانما الرجحان بقوة الاثر الا
يرى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة وقد ترجح العقبى حتى وجب الاشتغال بطلبها والاعراض عن طلب
الدنيا لقوة الاثر من حيث الدوام والصفا وضعف الدنيا من حيث الكدورة والفنا ومثال تقديم الاستحسان
على القياس سؤر سباع الطير فان في القياس نجس وفي الاستحسان طاهر كما بينا ومثال ترجيح الذي قوي اثره
الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده قوله كما لو تلا اية السجدة اذا قرا اية السجدة
في الصلوة فان كانت في اخر السورة ان شاء ركع بها وان شاء سجد غير ان الركوع يحتاج الى النية للسجدة وان
كانت في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرا ما بقي وان ركع في موضع السجدة اجزاه وان ختم السورة ثم
ركع لم يجز نواها او لم ينوها لانها صارت دينا فلا يتادى بالركوع ولا بالسجدة الصلاتية كذا في المبسوط والذخيرة
ثم اذا اراد ان يقيم الركوع مقام التلاوة على الفور اجزاه في القياس وبه ناخذ ولا يجزيه في الاستحسان وجه
القياس ان الركوع والسجود يتشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا
اي ساجدا لان الخرور هو السقوط وهو موجود في السجود دون الركوع ولما ثبتت المشابهة بينهما ينوب الركوع
منابا للسجود فهذا قياس ظاهر لا حاجة فيه الى زيادة تامل لانه اعتبار لاحد الفعلين بالاخر لظاهر الشبه
ووجه الاستحسان انا امرنا بالسجود بقوله فاسجدوا والركوع غيره حقيقة الا يرى ان الركوع في الصلوة
لا ينوب عن السجدة فيها فلان لا ينوب عن السجدة التلاوة كان اولى لان القرب بين الركوع والسجود في الصلوة
اظهر من القرب بين الركوع وسجدة التلاوة فهذا اثره الظاهر لان المامور به لا يتادى بغيره فيفسد به وجه القياس
بمقابلته ولكن القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثره الباطن الذي يضمن فساد الاستحسان وبيان الاثر الباطن للقياس

وبيان الاثر الباطن للقياس ان السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة بطريق الاستبداد بنفسه ولهذا لا يلتزم بالنذر كما لا
يلتزم الطهارة به وانما المقصود بمجرد ما يصلح تواضعا يصلح به مخالفة المشركين الذين امتنعوا عن السجود
استنكافا او الاقتداء بالمقربين الذين تبادروا الى السجود تقربا وافتخارا كما اخبر الله تعالى عن الفريقين في مواضع
السجود والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل اي يحصل منه ما هو المقصود من السجود فيسقط عنه السجود به بخلاف
سجود السهو حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه ولا عكسه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك بقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وقوله عليه السلام مكن جبهتك على الارض فصار الخفي للقياس وهو حصول المقصود
بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس الشبه والعمل بالمجاز مع امكان العمل بالحقيقة اولى من الاثر الظاهر
للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود وفي قوله قدمنا القياس
على الاستحسان الذي هو القياس الخفي اشارة الى رد قول من طعن على ابي حنيفة واصحابه وقال حجج الشرع الكتاب
والسنة والاجماع والقياس والاستحسان قسم خامس لم يعرف به احد من حملة الشرع سوى ابي حنيفة انه من
دلايل الشرع وهو قول بالتشهي ونقل عن الشافعي انه قال من استحسن فقد شرع فقال الشيخ الاستحسان
الذي ذكرنا دفعا لهذا الطعن يعني الاستحسان نوع من القياس لانه قسم خامس كما زعمتم ثم بين الشيخ الفرق
بين المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن بالاثر والاجماع والضرورة فقال المستحسن بالقياس الخفي
يصلح تعديته بخلاف الاقسام الاخر لان حكم القياس التعدية وهذا القسم وان اختص باسم الاستحسان
لم يخرج عن كونه قياسا فيصلح تعديته بخلاف الاقسام الاخر لانها غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس
فلا تقبل التعدية ثم بين مثالا لما ذكر فقال الا يرى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع والثمن لا يوجب يمين البائع
قياسا لانهما لما اتفقا على البيع فقد اتفقا على ان المبيع ملك المشتري والمشتري لا يدعي شيئا في الظاهر على البائع
وانما البائع يدعي زيادة الثمن فكان القياس ان يسلم المبيع الى المشتري وياخذ منه ما اقر به فيحلف على
الباقي كما في ساير الخصومات وفي الاستحسان يجب اليمين على البائع ايضا لان المشتري يدعي وجوب تسليم
المبيع عند احضاره ما اقر به والبائع ينكر التسليم عند احضاره ما اقر به وهذا حكم تعدى الى الوارثين اي
وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدى الى الوارثين اي وارث البائع والمشتري حتى لو وقع الاختلاف
بينهما بعد موت المتعاقدين في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قام مقام المورث
في حقوق العباد والاجارة اي تعدى وجوب التحالف الى الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب الثوب
في مقدار الاجرة قبل ان ياخذ القصار في العمل يتحالفان لان التحالف للدفع الضرر عن كل واحد منهما بطريق الفسخ
ليعود اليه راس ماله وعقد الاجارة يحتمل للفسخ قبل اقامة العمل كالبيع ويمكن ايضا ان يجعل كل واحد
منهما منكرا ومدعيا على الوجه الذي قلنا فيجري التحالف فيهما قوله فاما بعد القبض اي الاختلاف في
مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يوجب يمين البائع الا بالاثر لان المشتري لا يدعي على البائع شيئا اذا المبيع
مسلم اليه فكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف فيقتصر على مورد النص
ولا يصح تعديته الى الوارثين والاجارة والاثر هو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة
بعينها تحالفا وترادا وعند محمد يجري التحالف بين الوارثين لان عنده انما يصار الى التحالف باعتبار ان كل
واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر اذ البيع بالف غير البيع بالفين وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده
وجوابه لا نسلم ان كل واحد منهما يدعي عقدا اخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن فان البيع بالف قد
يصير بالفين بزيادة الثمن والبيع بالفين يصير بالف عند حط الثمن قوله وشرط الاجتهاد الى اخره

لما فرغ الشيخ عن بيان القياس وركنه وشرطه وحكمه شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لا بد للقياس من القايس
وهو المجتهد فقال وشرط الاجتهاد كذا وانما لم يبين نفس الاجتهاد لشهرته بين الفقهاء وفي اللغة هو بذل المجهود
لنيل المقصود وقيل في الاصطلاح هو بذل المجهود في استخراج الاحكام من شواهدها الدالة عليها وقيل هو طلب
الصواب بالامارة عليه قوله ان يحوي اي يجمع علم الكتاب بمعانيه اي مع معانيه لغة وشرعا ووجوهه التي قلنا
في اول الكتاب وزاد بعضهم حفظ نظمه لان الحافظ اضبط لمعانيه من الناظر فيه وقيل لا يشترط بل يجوز
الاقتصار على الطلب والنظر فيه كما في السنن وقيل يجب ان يحفظ ما اختص بالاحكام لا غير وعلم السنة
بطرقها اي مع طرقها من التواتر والشهرة والاحاد ويجب ان يعرف نفس الخبر ايضا انه روي بلفظ الرسول او نقل
بالمعنى ولكن يعرف وجوه معانيه لغة وشرعا مثل الخاص والعام وساير الاقسام المذكورة في الكتاب وذكر الغزالي
ان للاجتهاد شرطين احدهما ان يكون محيطا بمداركه المثمرة للاحكام وان يعرف كيفية الاستثمار والثاني
ان يكون عدلا مجتنبا عن المعاصي وهذا شرط لجواز الاعتماد على قوله والمدارك المثمرة اربعة الكتاب والسنة
والاجماع والعقل ولا يشترط معرفة جميع الكتاب بل معرفة ما يتعلق به الاحكام وذلك مقدار خمسماية آية ولا
يشترط ضبطها بل يكفي ان يكون عالما بمواقعها يطلبها وقت الحاجة وكذا لا يشترط معرفة جميع السنة بل ما يتعلق
بالاحكام دون ما يتعلق به المواعظ واحكام الاخرة ولا يلزم حفظها بل يكفيه ان يكون عنده اصل قد جمع
احاديث الاحكام كالصحيح البخاري او المسلم وغيرهما واما الاجماع فينبغي ان يتميز مواقع الاجماع حتى لا يفتي بخلاف
الاجماع كما يجب معرفة النصوص حتى لا يفتي بخلاف النص ولا يلزم ان يحفظ جميع مواقع الاجماع والخلاف بل
كل مسئلة يفتي بها ينبغي ان يعلم ان فتواه ليست مخالفة للاجماع قوله وان يعرف وجوه القياس اي طرقه
وشرايطه كما ذكرنا وذكر الغزالي وحاصل ذلك يشترط ان يعلم ثلاثة فنون علم الحديث وعلم اصول الفقه وعلم
اللغة فاما علم الكلام فليس بشرط فانا لو فرضنا انسانا جازما باعتقاد الاسلام تقليدا لامكنه الاستدلال
بالدلايل الشرعية على الاحكام قوله وحكمه الاصابة بغالب الراي اي حكم الاجتهاد ظني لا قطعي حتى
قلنا ان المجتهد يخطي ويصيب وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب والحاصل ان الحق في موضع الخلاف اي
المسايل التي اختلفوا فيها وحكموا بالاجتهاد واحد او متعدد فعندنا واحد وعند المعتزلة متعدد وهذا الخلاف
في الاحكام الشرعية لا في العقلية الا على قول ابي الحسن العنبري والجاحظ من المعتزلة فانهما قالا كل مجتهد مصيب
في مسايل الكلام التي لا يلزم منها الكفر كمسئلة خلق القران واراد به نفي الاثم والخروج عن عهدة التكليف
لان اجتهاده مطابق للحق وهذا معنى قول الشيخ الا على قول بعضهم والى مذهب المعتزلة مال عامة الاشعرية
والقاضي الباقلاني والغزالي والمزني وبعض متكلمي اهل الحديث ثم من قال بالحقوق اختلفوا فيما بينهم فقال
بعضهم باستواء الحقوق وقال بعضهم بل واحد من الجملة احق وهو مروي عن الشافعي رحمه الله احتج من قال بالحقوق
بان المجتهد كلف الفتوى بغالب الراي بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فكان ذلك تكليفا باصابة الحق اذ
ليس بعد الحق الا الضلال ولما توجه التكليف عليه باصابته يلزم ان يكون كل مجتهد مصيبا والا يلزم
من التكليف بالاصابة تكليف ما ليس في الوسع كاستقبال القبلة فانه جهة واحدة عند عدم الاشتباه
وعند الاشتباه تصير الجهات كلها قبلة حتى ان المتحرين اذا صلوا الى اربع جهات اجزاتهم صلواتهم وجاز
تعدد الحقوق في اناس مختلفين في حق بعضهم حظر وفي حق بعضهم اباحة كالمجوس اذا كان لا يلزم
كل واحد منهم ما لزم الاخر لما جازت ابواب القبلة عند الاشتباه ومن سوى بين الحقوق يقول ان دليل
التعدد لم يقتض التفاوت فلا يثبت رجحان البعض على البعض بلا مرجح ومن جعل الواحد احق يقول

بانا لو سوينا بينها لبطل مراتب الفقهاء ولتساوى المجتهد غيره وهذا لان الاصل ان يكون الحق واحدا الا
انا تركنا القول به ضرورة ان لا يصير المجتهد مكلفا بما ليس في وسعه وهذه الضرورة ترتفع باثبات نفس
الحقية لفتواه فبقي الواحد احق ليستقيم المناظرة ودعوة كل واحد منهم لصاحبه الى حجته اذ لا مناظرة
بين المقيم والمسافر في اعداد ركعات يصلونها لثبوت الحقية على السواء وكذا لا مناظرة في وجوه كفارة اليمين
ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وكان رجلان دخلا على داود وعنده ابنه سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة فقال
صاحب الحرث ان هذا انفلتت غنمه فوقعت في حرثي فلم تبق منه شيء فقال لك رقاب الغنم وقد كانت
قيمتها مستوية فقال سليمان عليه السلام غير هذا ارفق للفريقين سطلق اهل الحرث بالغنم فينتفعون بالبانها
واولادها واصوافها ويقوم اصحاب الغنم على الكرم حتى اذا كانت كليلة نفشت فيه دفع هولاء الى
هولاء غنمهم وهولاء الى هولاء كرمهم فقال داود القضاء ما قضيت والضمير في ففهمناها للحكومة او القضية
وكان ذلك باجتهاد منهما اذ لو كان بالوحي لما جاز لسليمان عليه السلام خلافه ولما وجب الرجوع الى قوله ثم انه تعالى خص سليمان
بالفهم ومن عليه وكمال المنة في اصابة الحق حقيقة فلو كانا مصيبين لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم فائدة لان
داود قد فهم ايضا على ذلك التقدير وهذا في شريعتهم اما في شريعتنا فلا ضمان عندنا في هذه الصورة اي بالليل والنهار
وعند الشافعي يضمن بالليل وقيل انما ضمنوا لانهم ارسلوها وقيل كان هذا صلحا وما فعله داود حكما
والخصم ان يقول يجوز ان يكون تخصيص سليمان بالفهم باصابة الحق ولا يلزم منه ان يكون الحق واحدا وما روي
روي عن النبي عليه السلام انه قال اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران واذا اخطا فله اجر واحد ففيه
دليل على ان في الاجتهاد صوابا وخطاء وما روي عن ابن مسعود انه قال في المفوضة وهي التي مات عنها زوجها قبل
الدخول بها ولم يسم لها مهرا اجتهد فيه برايي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطا فمني ومن الشيطان وهذا
معنى قول الشيخ والحق في موضع الخلاف واحد باثر ابن مسعود في المفوضة والدليل المعتمد عليه فيها الاجماع
الصحابة فانهم اطلقوا الخطاء في الاجتهاد كثيرا وشاع ولم ينكر بعضهم على بعض في التخطئة فكان ذلك اجماعا
منهم على ان الحق في التاويلين ليس الا واحدا واما الجواب عن قولهم لا بد للاجتهاد من تعدد الحق عن تسليم بل يصح
التكليف من غير تعدد الحقوق فانهم ما كلفوا باصابة ما عند الله من الحق بل كلفوا بالاجتهاد للاصابة فان
اصابوا ما عند الله اجروا وان اخطاوا عذروا واجروا على الطلب فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان
اخطا بعضهم الحق فلم يلزم من هذا تكليف ما ليس في الوسع لمن امر خدامه بطلب فرس ضل عنه فخرج
كل واحد الى جانب في طلبه صح هذا الامر وكان كل واحد مصيبا في الطلب ممتثلا للامر ولكن من وجد
الفرس مصيب ابتداء وانتهاء والباقون مصيبون ابتداء قوله ثم المجتهد اذا اخطا كان مخطئا
ابتداء اي في اجتهاده وانتهاء اي فيما ادى اليه اجتهاده عند البعض وهو ابو بكر الاصم واليه مال الشيخ ابو
منصور حتى لا يصح عمله به وينقض قضاء القاضي فيه ولكن يحط عنه الاثم والمختار انه مصيب ابتداء اي في حق
العمل مخطئ انتهاء اي في اصابة المطلوب لما ذكرنا وهو مروي عن ابي حنيفة فانه قال لابي يوسف من خالد
السمتي كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد ويتصل بهذا اجتهاد غير النبي في زمن النبي عليه السلام قيل
لا يجوز لان المصير اليه للضرورة ولا ضرورة في عصر النبي عليه السلام لامكان الرجوع اليه والجمهور على انه يجوز
لمن بعد عن النبي عليه السلام استدلالا بحديث معاذ رضي الله عنه والاولى ان يجوز لمن كان بحضرته
عليه السلام قبل الاذن صريحا قوله ولهذا قلنا لا يجوز تخصيص العلة اي لاجل تخصيص
العلة عبارة عن تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى علة لمانع لا لاختلال العلة متى وردت

او الدلايل المثبتة للاحكام

عليه نقض يبطل وهو التخلف لا لمانع لان المنتقض لا يصلح علة واختلفوا في تخصيص العلة فقال ابو زيد
ومشايخ العراق كالكرخي والجصاص والرازي يجوز تخصيص العلة المستنبطة وهو مذهب مالك وحنبل
وعامة المعتزلة وقال مشايخ ما وراء النهر غير ابي زيد لا يجوز وهو اظهر قولي الشافعي وهذا الخلاف في العلة
المستنبطة فاما في العلة المنصوصة فقد اختلف القايلون بعدم الجواز في المستنبطة منهم من جوزه ومنهم من لم
يجوزه احتج المجوز بان العلة امارة على الحكم فيجوز للشرع ان يجعل امارة في بعض المواضع دون
بعض فالتخلف لا يخرجها عن كونها امارة كتخصيص العام لان الامارة لا يستلزم وجود الحكم في كل المواضع
بل الشرط علتها وجود الحكم عندها كالغيم الرطب في الشتاء امارة للمطر وقد يتخلف المطر عنه في بعض
الاحايين ولا يدل ذلك على انه ليس بامارة وبان تخصيص العلة المنصوصة جايز فان الله تعالى جعل
الزنا والسرقة علتين للحد والقطع وقد يوجد زاني وسارق لا حد ولا قطع وما قال منكر التخصيص ان
التخصيص نقض غلط لان النقض ابطال على سبيل المضادة كنقض البنيان والتخصيص بيان ان
المخصوص لم تدخل في العموم الا ترى ان التخصيص جاير على الكتاب والسنة دون المناقضة ولان العدول
به عن القياس بالسنة او الاجماع او الضرورة او الاستحسان مخصوص منه بالاجماع ولان المعلل ادعى ان
هذا الوصف علة فاذا وجد ذلك الوصف ولا حكم له احتمل ان يكون العدم لفساد العلة فيثبت التناقض واحتمل ان يكون
العدم لمانع منع ثبوت الحكم مع الصحة فوجب ان يقبل بيانه ان ابرز مانعا صالحا والا فتقرر تناقضه واحتج
المنكر بان جوازه يؤدي الى نسبة التناقض الى الشرع وذا لا يجوز بيانه انا عرفنا ان المؤثر للحكم هذا الوصف فقلنا
بان الشرع جعله دليلا وامارة على الحكم اينما وجد حتى يكون متى وجد ذلك الحكم ولا حكم له تبين انه لم يكن ولا
امارة على الحكم شرعا فكانه قال هو دليل وامارة وليس بدليل وامارة وهذا تناقض بخلاف النص العام فان
بالتخصيص يتبين ان المخصوص غير مراد بالعام وقيل هذه المسئلة بناء على ان المعاني هل لها عموم ام لا فعندهم
للمعاني عموم فجاز تخصيص العلة لعمومها وعندنا لا عموم للمعاني لان المعنى واحد وانما تعدد محاله فلا
يقبل التخصيص ولان تخصيص العلة يؤدي الى تصويب كل مجتهد لان صحة الاجتهاد انما تثبت بعد تاثيره
بسلامته عن المناقضة فاذا جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض في علته ان يقول خصصتها
علي بمانع ويتخلص عن النقض فيسلم اجتهاده عن الخطاء والمناقضة فيكون اجتهاد كل مجتهد صوابا ولم يوجد
في الدنيا مناقض وللخصم ان يقول انما يلزم من التخصيص تصويب كل مجتهد اذا قبل منه مجرد قوله خص لمانع اما اذا
اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم ذلك اذ لا يتيسر لكل مجتهد ان يبين عند ورود النقض على علتها مانعا صالحا
ولين كان التخصيص بهذا الشرط مؤديا الى تصويب كل مجتهد لكان ما ذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم في صورة
التخصيص الى عدم العلة مؤديا الى التصويب ايضا لان كل علة مؤثرة ثبت تخصيصها بدليل فهي عندكم صحيحة غير
منتقضة ايضا لكنكم تنسبون عدم الحكم الى عدم العلة باعتبار فوات وصف ونحن ننسب الى المانع واذا كان
كذلك يمكن كل مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يقول قد عدمت علتي في صورة النقض لزيادة وصف او نقصانه ويتخلص
عن النقض بذلك كما يتخلص بالتخصيص فتبقى علته على الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا وقوله وذلك ان يقول الى آخره
وتفسير للتخصيص واما قولهم ان العلة امارة الى آخره فصحيح لانها امارة بشرط ان لا تنتقض كما انها امارة
بشرط ان لا يعارضها نص وبه خرج الجواب عن تمثيلهم بالغيم الرطب لانه لم يجعل امارة بشرط ان لا يتخلف
المطر عنه اصلا وكذا اعتبارهم بالعلة المنصوصة فان التخصيص فيها لا يجوز ايضا عندنا بل عدم الحكم في صورة
لعدم العلة قوله وبيان ذلك اي بيان الصورة التي عدم الحكم لمانع عندهم ولعدمها عندنا بناء على عدم العلة في

الصائم النائم اذا صب الماء في حلقه انه يفسد الصوم لفوات ركنه ويلزم عليه الناسي فان صومه لا يفسد مع
فوات الركن حقيقة فمن اجاز التخصيص قال امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع وهو الاثر وهو قوله عليه السلام تم على
صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا امتنع الحكم في الناسي لعدم العلة حكما لان فعل الناسي منسوب
الى صاحب الشرع حيث قال فانما اطعمك الله وسقاك فسقط عنه معنى الجناية فصار اكله كلا اكل حكما وبقي
الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه والنائم ليس في معناه لان الفعل الذي يفوت به ركن الصوم مضاف
الى غير من له الحق فبقي معتبرا فيفوت ركن الصوم به قوله وبني على هذا تقسيم الموانع اي بني من اجاز
التخصيص على جواز التخصيص تقسيم الموانع وهي خمسة بالاستقراء مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر لانه ليس
بمال والبيع مبادلة المال بالمال فلم ينعقد البيع فيه لعدم المحل ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير فانه يمنع
تمام العلة في حق المالك لعدم ولاية العاقد عليه وان كان العقد تاما في العاقد ولهذا لو اجازه المالك جاز ولو
ابطله بطل فعلم انه منعقد غير تام في حقه ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط فان الخيار اذا كان للبايع يمنع
ثبوت الملك للمشتري ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكن لا يتم الصفقة بالقبض معه
ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون قضاء ورضا ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه يثبت الملك معه تاما حتى
كان له ولاية التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون الرضاء او القضاء لكن غير لازم حيث يثبت له ولاية الرد
قوله والعلل نوعان طردية ومؤثرة لما بين الشيخ شروط القياس وركنه وحكمه شرع في دفعه ليتم بيانه
اذ القياس انما يتم اذا خلا عن الدفع فقال والعلل نوعان طردية ومؤثرة والاحتجاج بالطرد وان كان
فاسدا الا انه مال اليه عامة اهل النظر ذكر العلل الطردية ليبين الاعتراضات الواردة عليها وعلى كل
قسم ضروب اي انواع من الدفع اي من الاعتراضات اما وجه دفع العلل الطردية فاربعة بالاستقراء احدها
القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله اي قبول السايل ما يثبته المعلل بتعليله مع بقاء
الخلاف في الحكم المقصود وهذا القول يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير لانه لما سلم موجب علته في المتنازع فيه
مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى مؤثر ضرورة وذلك كقولهم اي كقول اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم
فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كالصلوة فيقول عندنا لا يصح الا بالتعيين وان التعيين واجب ايضا ولكن
ليس التعيين محل النزاع بل النزاع في ان الاطلاق تعيين ام لا فعندنا ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى
الوصف وعندنا هو تعيين بتعيين الشرع لان هذا الصوم لما انفرد بالشرعية في هذا اليوم وعدم المزاحم
صار اطلاق النية فيه بمنزلة التعيين الا ان التعيين ساقط فيصاب بمطلق الاسم كالمتوحد في الدار
فانه يصاب باسم جنسه كما يصاب باسم علمه وهذا معنى قول الشيخ وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين
وانما قدم القول بموجب العلة لانه يرفع الخلاف عما اوجبته علة المستدل وكانه احق بالتقديم لان المصير الى
النزاع مع امكان الوفاق وحصول المقصود اشتغال بما لا يعنيه قوله والممانعة الثاني من وجوه
الدفع الممانعة وهو امتناع السايل عن قبول ما اوجبه المجيب من غير دليل وهي اصل المناظرة لانها وضعت
على مثال الخصومات في الدعاوى الواقعة في حقوق العباد فالمعلل يدعي لزوم الحكم الذي رام اثباته على السايل
والسايل مدعا عليه فكان سبيله الانكار فلا ينبغي له ان يتجاوز الى غيرها الا عند الضرورة وهي تلجئ اصحاب
الطرد الى القول بالاثر لانه لما لم يسلم ما ذكره من غير اقامة دليل ولا دليل يقبله سوى بيان الاثر اضطر وللحكم
المعلل الى ابانه ليمكنه الالزام على الخصم ثم الممانعة في العلل الطردية على اربعة اوجه احدها ممانعة في
الوصف بان يقول لا اسلم ان الوصف الذي تدعيه علة موجود في المتنازع فيه والثاني في صلاح الوصف

للحكم بان نقول بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم انه صالح للعلة الثالث في نفس الحكم بان نقول
بعد تسليم صلاحه للعلة لا نسلم ان الحكم ثابت به والرابع في نسبة الحكم الى الوصف بان نقول بعد
تسليم وجود الحكم لا نسلم ان الحكم ثابت بهذا الوصف بل يجوز ان يكون ثابتا بوصف آخر فتكلم
في الفرق بين الممانعة في نفس الوصف وبين الممانعة في نسبة الحكم اليه ان الممانعة في نفس الوصف
منع تعلق الحكم به في الفرع مع تسليم تعلقه به في الاصل والممانعة في نسبة الحكم اليه منع
تعلق الحكم بالوصف في الاصل ايضا مثال الاول قول اصحاب الشافعي في كفارة الافطار
في رمضان انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا فانا
لا نسلم ان الحكم وهو وجوب الكفارة في الفرع وهو الافطار متعلق بهذا الوصف وهو الجماع
مع تسليمنا ان الحكم وهو وجوب الحد في الاصل متعلق بالجماع بل الكفارة متعلقة بالافطار
عندنا اذ الكل جنايته لا بالجماع بدليل انه لو جامع او جومع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر وان كان
الوطء حاصلا في نفسه ومثال الثاني قولنا في تعليل اصحاب الشافعي في الاب ولاية الاجبار
بوصف البكارة باعتبار انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال لا نسلم ان وصف البكارة
صالح لهذا الحكم وهو اثبات الولاية لانه لم يظهر له تأثير في موضع آخر سوى محل النزاع او قولنا
في تعليلهم في اشتراط التقابض في الطعم والثمنية لاثبات شرط التقابض والتعين فيهما باعتبار ان كل
واحد من الوصفين لشدة الحاجة اليه ينبئ عن الخطر والعزة فيختص جواز البيع فيهما بزيادة شرط
اظهارا للخطر كالنكاح لا نسلم ان هذا الوصف صالح لما رتب عليه من الحكم لان التعليل فيما يستند اليه
احكام الاطلاق بابلغ الوجوه دون التضييق بزيادة الشرط ومثال الثالث قولنا في تعليل
مسح الرأس بانه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه لا نسلم ان المسنون هو التثليث بل السنة
فيه التكميل بعد اتمام الفرض لان السنة من اكمال الفرض في محله من جنسه كما ذكر ان الصلوة
الا ان فرض الغسل لما استوعب محله صير الى التكرار وفرض المسح لم يستغرق محله فامكن تكميله بالاستيعاب
الذي هو سنة فيه لانه زيادة على قدر المفروض من جنسه في محله فلا يصار الى التكرار ومثال
الرابع قولنا في تعليلهم بان النكاح لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم لا نسلم
ان حكم الاصل وهو عدم العتق في ابن العم لعدم البعضية اذ العدم لا يصلح موجبا لشيء بل لعدم
القرابة وعدم المحرمية قوله وفساد الوضع اي الثالث من وجوه الدفع فساد الوضع وهو عبارة
عن كون الجامع في القياس قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم وقيل هو ان يكون
القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم كتلقي التضييق من التوسيع والتخفيف من التغليظ
والاثبات من النفي وبالعكس وهو فوق المناقضة في الدفع لان المناقضة خجل مجلس يمكن الاحتراز عنه
في مجلس آخر بالجواب عن النقض او بزيادة قيد يندفع به النقض واما فساد الوضع فيفسد القاعدة
التي بنى عليها المجيب كلامه اصلا فانه بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه بوجه سوى الانتقال الى علة
اخرى وذلك مثل تعليل اصحاب الشافعي في ايقاع الفرقة باسلام احد الزوجين حيث قالوا الاسلام
احدهما يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في غير المدخول بها من غير توقف على انقضاء
انقضاء العدة كردة احدهما وان كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء العدة وهذا التعليل فاسد
في وضعه لان الاختلاف انما يثبت باسلام المسلم اذ هو الحادث فلو اثبتنا الفرقة به لوجبت اضافتها الى الاسلام
اي الفرقة

الذي حدث لان الحكم يضاف الى الحادث وذلك لا يجوز لان الاسلام شرع عاصما للحقوق والاملاك لا مبطلا لها
الوصف نائبا عن الحكم قوله والمناقضة اي الرابع من وجوه الدفع المناقضة وهو تخلف الحكم عن الوصف المدعى
علة وسواء كان لمانع او لغير مانع عند من لم يجوز تخصيص العلة وعند من جوز تخلفه عن العلة لا لمانع وهي
تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالاثر لان الطرد لما انتقض بالنقض لا بد للمجيب من التخلص عنه الا ببيان الفرق
وعدم وروده نقضا ولا يتحقق ذلك الا بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان المعنى ومثالها ما علل الشافعي في
اشتراط النية في الوضوء بان الوضوء والتيمم طهارتان للصلوة فكيف افترقا في النية اي لا يفترقان فيها فينتقض
بغسل الثوب اي هذا التعليل ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فانهما طهارتان ايضا
للصلوة فلا يشترط فيهما النية فيضطر المجيب عند ذلك الى بيان المعنى الفقهي الذي يندفع به النقض ويقع به
الفرق وهو ان الوضوء تطهير حكمي غير معقول المعنى لانه لا يعقل في محل الغسل النجاسة والمحل الذي قامت به النجاسة
وهو المخرج لم يجب غسله واذا ثبت انه حكمي كان مثل التيمم الا ان معنى التعبد في التيمم في الآلة وفي الوضوء في المحل فيشترط
فيه النية كما في التيمم تحقيقا لمعنى التعبد اذ العبادة لا تتأدى بدون النية بخلاف غسل النجس اذ هو معقول المعنى لان
المقصود فيه ازالة عين النجاسة عن المحل لا معنى التعبد فلا يتوقف على النية وقوله ان الماء مطهر ومزيل بطبعه لانه
خلق طهورا قال تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور هو الطاهر في نفسه المطهر لغيره كذا ذكره ثعلب امام اللغة
او هو مبالغة في صفة الطهارة وذلك بان يكون مؤثرا في غيره واذا كان كذلك يحصل التطهير من غير قصد واما قوله هو
تطهير حكمي فمعناه ان التغير الثابت في المحل وهو صيرورته موصوفا بالنجاسة غير معقول المعنى وكذلك الوجه في
تغير صفة المطهر فيبقى الماء عاملا بطبعه على ما كان والنية تشترط للفعل القائم بالماء لا للحدث الثابت في المكان
غسل هذا المحل مثل غسل النجس في عدم افتقاره الى النية بخلاف التراب فانه ملوث بطبعه مع كونه النجاسة في
المحل غير معقول المعنى فيحتاج الى النية ليظهر فعله على خلاف طبعه ويصير مطهرا والحجر ان غيره كونه مزيلا
حقيقة وانما كان كذلك ان لو كان المزال نجاسة حقيقية فاما لو كان حكميا فازالته امر حكمي ايضا فيفتقر الى النية
ولا يرد مسح الوضوء حيث انه مطهر شرعا وهو غير معقول المعنى لان اثره في تكثير النجاسة لا في ازالتها فينبغي ان
يشترط فيه النية كما في التيمم لانا نقول هو ملحق بالغسل لقيامه مقام الغسل في ذلك المحل فان الاصل فيه هو الغسل
كسائر الحدث الا انه في سائر البدن الا ان الحكم انتقل من الغسل الى المسح للحرج فشرع فيه المسح ابتداء تخفيفا ولما
قام مقام الغسل اخذ حكمه واستغنى عن النية قوله واما المؤثرة الى آخره اعلم ان العلل المؤثرة تدفعها

اما المؤثرة

كون بطريق فاسد وبطريق صحيح اما الفاسد فاربعة اوجه المناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم مع عدمه
عدمت العلة فيها والمفارقة بين الاصل والفرع بعلة اخرى يذكرها في الاصل ولا توجد في الفرع اما المناقضة فلا
ترد على العلل المؤثرة اذ التأثير لا يثبت الا بالكتاب او السنة او الاجماع ومثل هذه الادلة لا يحتمل التناقض فكذا
الاثر الثابت بها لان في مناقضته مناقضة هذه الادلة وكذا فساد الوضع لان الاثر الثابت بهذه الادلة
لا يحتمل ان يكون فاسدا في وضعه واما وجود الحكم مع عدم العلة فلا بأس به اي لا يدل على فساد العلة لان الغرض
بيان ان هذه العلة موجبة لهذا الحكم فاذا ظهر اثرها في جنسه وجب اثبات ذلك الحكم بها واما ثبوته بعلة
اخرى فجائز لان التعليل لم يقع لابطال علة اخرى ومع كونه ثابتا بها يجوز ان يثبت بغيرها وحاصله يرجع الى
ان تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين او بعلل مستقلة جائز عند الجمهور وانكره بعض اصحاب الشافعي
والمعتزلة وعليه ينبني اشتراط العكس وهو انتفاء الحكم عند انتفاء العلة لصحة العلة فمن منع تعليله بعلتين
لزمه القول بانعكاس العلة واشتراط العكس فيكون عدم العلة وقيام الحكم مفسدا للعلة ومن جوز
لم يشترط انتفاء الحكم عند انتفاء العلة

تعليله بعلتين لا يلزمه القول باشتراط الانعكاس ولا يلزم فساد العلة واما المفارقة فقد اختلف فيها فزعم
بعض اصحابنا واصحاب الشافعي ان الفرق اعتراض صحيح وسموه فقها وعليه اكثر فقهاء خراسان وغزنة وذهب
المحققون من الفريقين الى انه اعتراض فاسد لا يبطل به العلة لوجوه ثلثة احدها ان السايل جاهل في موقف الانكار
الى ان يتبين له الحجة لا في موضع الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى اخر انتصب مدعيا ولم يبق سايلا فهذا محال وزعم جاهل
فلا يجوز ذلك والثاني ان الحكم في الاصل يجوز ان يكون معلولا بعلتين ثم يتعدى الحكم الى بعض الفروع باحدى العلتين دون
الاخرى فبيان ان في الفروع عدم الوصف الذي يروم به السايل الفرق ان سلم له انه علة لاثبات الحكم في الاصل لا يمنع المعلل
من تعدية حكم الاصل الى الفرع بالوصف الذي يدعيه انه علة فلم يبق لدعوى السايل اتصال بالمسئلة فكان الاشتغال به
عبثا والثالث ان الخلاف وقع في حكم الفرع ولم يصنع السايل بما ذكر من الفرق الا انه اراد عدم العلة وعدم العلة
لا يصلح دليلا على عدم الحكم عند مقابلة العلم يعني اذا لم يوجد دليل اخر لوجه وجود الحكم قال صدر الاسلام
المفارقة من افسد الاعتراضات وقال شمس الائمة المفارقة على العلل المؤثرة مجادلة لا فائدة فيها في موضع النزاع
لكنه اذا تصور مناقضة الخصم فكنه للشأن اذا تصور مناقضة اي ورد نقض صوري على المؤثرة يجب دفع ذلك
النقض بوجوه اربعة بخلاف العلة الطردية حيث لا يمكن دفعها عنها لان النقض الوارد عليها يبطلها حقيقة
اذ الاطراد لا يبقى بعد النقض فلا يمكن دفعه بوجه كما يقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن
الانسان فكان حدثا كالبول فيورد عليه هذا ما اذا لم يسل نقضا فانه خارج نجس وليس بحدث ومثله حدث في السبيلين
بلا خلاف فندفعه اولا بالوصف اي بمنع الوصف بان نقول لا نم ان ذلك خارج لان الخروج هو الانتقال من باطن
الى ظاهر ولم يوجد هذا المعنى فيما اذا لم يسل لان النجاسة اذا لم ينتقل بقيت في محلها فان تحت كل جلدة رطوبة وفي
كل عرق دما وللجلدة ساترة لها فاذا زالت الجلدة صار ما تحتها ظاهرا لا خارجا ثم ندفعه ثانيا بدلالة هذا الوصف
وهو التأثير فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجيس ذلك الموضع والحاق تطهير حتى يجب
غسل ذلك الموضع للتطهير فيجب غسل كله لان ما يخرج من البدن لا يحتمل الوصف بالتجزي وهذا معنى قول الشيخ وهو
التطهير باعتبار ما يكون منه الى اخره باعتبار ما يكون منه اي بسبب ما يخرج من البدن لا يحتمل الوصف بالتجزي
فيجب غسل كله ثم لا يجوز الاقتصار على الاعضاء الاربعة كما في البول واحترز بقوله باعتبار ما يكون عن اصابة
النجاسة من الخارج فانه يوجب غسل ذلك الموضع فقط وهنا اي فيما اذا لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع
فلم يكن كالبول في ايجاب الطهارة في محلها وكذا في غير محلها فعدم الحكم هناك لعدم الوصف معنى وان وجد صورة
ومثله يكون مرجحا للعلة فكيف يكون نقضا قوله ويرد عليه صاحب الجرح السائل اي يورد على
التعليل المذكور نقضا صاحب الجرح السائل فان ما يخرج من جرحه خارج نجس وليس بحدث حيث لم ينتقض
طهارته ما دام الوقت باقيا او ما دام يصلي الفرض وما يتبعه من النوافل فندفعه بالحكم اي ندفع النقض
الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض وهو القسم الثالث بان نقول لا نم انه ليس بحدث بل هو حدث
ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ضرورة قدرة المكلف على الخروج عن عهدة التكليف ولهذا لم يجز
له المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان والحكم قد يتصل بالسبب وقد يتاخر عنه
لمانع كالبيع بشرط الخيار قوله وبالغرض اي ندفعه بالغرض وهو القسم الرابع بان نقول الغرض
من هذا التعليل الحاق الفرع بالاصل والتسوية بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد حصل فان الخارج من
احد السبيلين حدث فاذا لزم اي دام صار عفوا لقيام الوقت اي لاجل قيام وقت الصلوة فانه
مخاطب بالاداء فلابد ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة فكذا هنا اي

في الاصل الفرع وهو الخارج من غير السبيلين فانه اذا دام يصير عفوا لقيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفوا
في الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فثبت ان التسوية التي هي المقصود من التعليل في
جعله عفوا كالاصل فلا يكون ذلك نقضا قوله والمعارضة الى اخره اعلم ان الدفع على العلل المؤثرة بطريق
صحيح وجهان احدهما الممانعة وهي اربعة اوجه كما ذكرنا والثاني المعارضة وهي منع الحكم بتسليم دليل المستدل بان يقول
ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عندي ما يدل على خلافه فزعم بعض الجدليين ان المعارضة غير مقبولة لان
السائل ينتهض محتجا مستدلا وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض فاذا شرع في دليل اخر وسلم دليل المجيب كان بانيا
لا هادما ولكنا نقول هي مقبولة لان العلة انما تصير حجة ما لم تسلم عن المعارضة بدليل ان القران انما صار حجة عند السلامة
عن المعارضة ولانه اعتراض صحيح ولان المعتبر في القياس قوة الظن وبالمعارضة يفوت حتى يترجح احدهما ثم المعارضة
نوعان احدهما معارضة فيها مناقضة وهي القلب والقلب جعل اسفل الشيء اعلاه واعلاه اسفله كقلب القصعة
او جعل باطن الشيء ظاهرا والظاهر باطنا كقلب الجراب وقلب العلة ماخوذ من هذين المعنيين وهو نوعان احدهما
جعل المعلول علة والعلة معلولا على مثال قلب الاناء فان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلا والحكم اسفل لكونه
تبعا وهذا النوع من القلب انما يصح فيما اذا علل المستدل الحكم بان جعل حكما في الاصل علة لحكم اخر فيه ثم عداه
الى الفروع فاما اذا علل بالوصف المحض فلا يرد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا الحكم الثابت
به علة مثاله قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم لانه يرجم ثيبهم
فهذا القلب معارضة صورة ولكنها فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة حكما والبكر والثيب يتفقان على
الذكور والاناث قوله والمخلص منه اي من هذا النوع من القلب وليس المراد منه انه اذا ورد ندفعه بهذا
الطريق بعد ورود وجه بل معناه انه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب فطريقه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال لا
بطريق التعليل لان الشيء يجوز ان يكون دليلا على شيء ويكون ذلك الشيء دليلا عليه ايضا كالنار مع الدخان
وانما يصح هذا المخلص اذا ثبت ان الشيئين مثلان متساويان كالتوامين فانه تثبت حرية الاصل لاحدهما
بثبوتها في الاخر وكذا الرق والنسب قوله والثاني قلب الوصف اي النوع الثاني من القلب ان يجعل السائل
وصف المعلل شاهدا لنفسه بعد ان كان شاهدا له وهو ماخوذ من قلب الجراب فان ظهر الوصف الذي كان
شاهدا عليكم ووجهه الى خصمك فصار وجهه الذي حيث صار شاهدا لك وظهره الى خصمك حيث صار شاهدا
على خصمك كما ان ظهر الجراب كان اليك وبالقلب يصير بطنه اليك وهذا النوع معارضة من حيث انه يعلل بوصف
يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من وجه وبانتفائه
من وجه اخر يكون متناقضا في نفسه كالشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين على الاخر في حادثة ثم للخصم الاخر
عليه في عين تلك الحادثة فانه يناقض كلامه بخلاف المعارضة بقياس اخر حيث لا يكون مناقضة وهذا
النوع من القلب لا يتحقق الا بوصف زائد على وصف المعلل على وجه يكون الزائد تقريرا وتفسيرا للوصف
الاول فكان هذا القسم دون القسم الاول كما قال اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض الى اخره ولم
يبين انه متعين في هذا الوقت لعدم بقاء غيره مشروعا فيه تلبيسا علينا فنحن فسرنا الصوم المذكور تفسيرا
تركه الخصم وبينا محل النزاع لما ذكره في المتن فكان قياس هذا الصوم من القضاء ما بعد الشروع قوله
لكنه اي القضاء يتعين بالشروع وهذا اي صوم رمضان يتعين قبل الشروع واعلم ان تجويز الاعتراض على
المعلل المؤثر ممن يمنع الاعتراض على المعلل المؤثر ممن عنع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع
الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تاثيرها بدليل مجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يحتمل المناقضة

المعارضة

وفساد الوضع ولو ورد صورة القلب يدفع ببيان التأثير كما يدفع المناقضة وانما يرد القلب على العلل الطردية
حقيقة يؤيده ما ذكر صدر الاسلام ان القلب الاول يرد على كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يجي على كل
طرد ما لم يظهر التاثير قوله وقد تقلب العلة بوجه اخر وهو ضعيف اي فاسد مثاله قول اصحاب الشافعي
في ان الشروع في صوم النفل وصلوة النفل لا يوجب المضي فيه حتى لا يجب القضاء بافساده هذه عبادة وهي
الصلوة او الصوم لا يمضي في فاسدها يعني اذا فسدت لا يجب ولا يجوز اتمامها والمضي فيها واحترز وا
به عن الحج فانه وجب بالشروع لانه يجب المضي فيه بعد الفساد فيحتمل ان لا يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض
في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كما استوى عملهما في
الوضوء يعني لا يلزم الوضوء بهما باعتبار انه لا يمضي في فاسدها وهذا المعنى موجود في المتنازع فيه فوجب
استواؤهما فيه ولما ثبت استواؤهما والنذر ملزم فيه بالاجماع كان الشروع ملزما عملا بقضية الاستواء وهذا
النوع من القلب ضعيف من وجوه القلب وقد اختلف فيه فقيل انه صحيح لوجود حد القلب فيه اذ السائل
قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا للنفسه فيما ادعاه من الحكم المستلزم المخالف دعوى المستدل
لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع ملزما كالنذر وقيل انه فاسد لان السائل انما احكم اخر ليس بمناقض لحكم
المستدل لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها نقضا لمدعاه فلا يكون قلبا لعدم المناقضة اولا لان
الاستواء بين الحكمين في الاصل وهو الوضوء من حيث سقوطهما وفي الفرع وهو الصوم والصلوة من حيث ثبوتهما خلاف الا ان
والحكم هو المقصود من الاستواء لا نفس الاستواء ومتى فسد الحكم كان على التضاد قوله ويسمى هذا عكسا
اعلم ان العكس لغة رد الشيء على سننه ماخوذ من عكس المرآة فان نورها يرد نور بصر الناظر اليها وراءه على سننه حتى
يرى وجهه كان له في المرآة وجها وهذا النوع من القلب ليس بعكس حقيقة لانه لا يصدق عليه تعريف العكس
ولهذا ذكره عامة الاصوليين في اقسام القلب ولم يذكروه في العكس لكنه لما كان يشبه العكس من حيث انه
رد للحكم الذي اطرده وان كان على خلاف سننه اورده فخر الاسلام في هذا القسم وتابعه المصنف قوله
والثاني المعارضة الخالصة اي التي لا معنى قضية فيها وهي نوعان احدهما في حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه
بضد ذلك الحكم بلا زيادة فيقع بذلك مقابلة محضة وينسد طريق العمل الا بترجيح احدى العلتين على الاخرى
كقول اصحاب الشافعي المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فانا نعارضهم بقولنا انه مسح فلا يسن
تثليثه كمسح الخف فهذا نفي لما اثبته الاول بعينه في محله او بزيادة هي تفسير للاول وتقرير له كقولنا
انه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل وهذا احد وجهي القلب وهي معارضة صحيحة لكن الزيادة
تفسير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف في التثليث بعد اكمال الفرض في محل الفرض وهو الاستيعاب ولكن
اراد فخر الاسلام هذا النوع من المعارضة الخالصة مشكل لان هذا النوع معارضة فيها مناقضة ولهذا
قيل انه احد وجهي القلب وما ذكر في بعض الشروح انما اورده ها هنا لانها معارضة قصدا وذاتا ومناقضة ضمنا
لا يدفع هذا الاشكال لانه حد المعارضة بالخالصة وبايراده في هذا الموضع لاجل الخلوص فيه قوله
او تغيير اي عارضه بضد ذلك الحكم لكن بضرب تغيير كقولنا في اليتيمة لغير الاب والجد ولاية تزويجها لانها
صغيرة فيتولى عليها نكاحها كالتي لها اب فقال اصحاب الشافعي هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة
قياسا على المال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغير بالاتفاق فهذه معارضة فيها تغيير لان النزاع في اثبات
اصل الولاية على اليتيمة لا في تعيين الولي فنحن اثبتنا اصل الولاية وانهم نفوا الولاية بسبب خاص فلم
تعارض تلك الجملة ولكن فيه عارض البعض فان الخلاف ثابت في ولاية الاخ والعم ولما بطلت ولاية الاخ

الحج ظ

بطلت المناقضة التي هي شرط القلب ح

المعارضة الخالصة

بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب والجد فبهذا يظهر معنى الصحة في هذه المعارضة
وهذا نوع من العكس الذي مر قوله او في حكم غير الاول اي تعارضه السائل بحكم لا يخالف الحكم الاول صورة
ولكن فيه نفي الحكم الاول من حيث المعنى مثل قول ابي حنيفة في المرأة التي نعي اليها زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت
وتزوجت بزوج اخر وجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد للاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح
بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به نسب الولد كما لو تزوج امرأة بغير شهود
فولدت ثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا كذا هنا فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم
لان المستدل علل لاثباته للاول والسائل علل لاثباته من الثاني وكان ينبغي ان يعلل لنفيه عن الاول ليتوارد
النفي والاثبات على حكم واحد في محل واحد الا ان فيها صحة من وجه لانه لو ثبت من الحاضر لا يبقى من الغائب لعدم تصور
ثبوت النسب من شخصين فيحتاج الى الترجيح فيقال ان للاول فراشا صحيحا وللثاني فاسدا والرجحان للصحيح
ومعارضة الخصم بان الثاني حاضر والماء ماؤه فكان الولد وله كما لو كان كل واحد من الفراشين فاسدا او
احدهما غائب والاخر حاضر فان الولد للحاضر كذا هنا فيظهر به فقه المسئلة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار
من الحضرة والماء كما في فصل الزنا فان الملك للاول والحضرة والماء للاخر ولان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب
الحقيقة فكانت الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة قوله والثاني في علة الاصل اي النوع الثاني معارضة
في علة الاصل وهي ان يذكر السائل علة اخرى في المقيس عليه يفقد هي في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمجيب
وذلك باطل اي هذا النوع باطل لان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان او غير متعد لا ينافي الوصف
الذي يدعيه المجيب لان الحكم يثبت بعلل مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا ففساده ظاهر لانا بينا ان الحكم
التعليل ليس الا للتعدية واذا بطل التعليل بطلت المعارضة به وان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة
ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث عدم
تلك العلة في هذا الموضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح
دليلا عند مقابلة حجة مثاله ما اذا علل المجيب في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بانه مكيل قوبل بجنسه فيحرم بيعه
متفاضلا كالحنطة فيعارضه السائل بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرت ولكنه الاقتيات وقد فقد هذا
المعنى في الفرع فهذا المعنى يتعدى الى فصل مجمع عليه وهو الارز ولو عارضه بان يقول ليس المعنى في الاصل
ما ذكرت ولكنه الطعم ولم يوجد في الجص فهذا معنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفاكهة وما دون الكيل
ومن اهل النظر من جعل هذه المعارضة حسنة لانها تقاق الخصمين على ان علة الحكم احدهما فصار تا متدافعتين
فاذا ثبت صحة ما ادعاه احدهما علة بطلت الاخرى ضرورة والجواب انا اجمعنا على جواز الجمع بينهما ذاتا
ويكون الكيل علة والطعم علة ولهذا لو نص الشارع على ذلك جاز وانما اجمعنا على فساد احدى العلتين لمعنى
فيها لا لصحة العلة الاخرى وانا نفي كل واحد منا علة خصمه بدليل قام على فسادها لا لصحة علته لجواز ان يكونا
صحيحتين لان التعليل بعلل شتى جائز فاثبات الفساد لصحة الاخرى باطل فبطلت المعارضة قوله وكل كلام صحيح
في الاصل الى اخره اعلم ان المعارضة في الاصل يسمى بالمفارقة عند الجمهور وهي من الاسولة الفاسدة كما بينا وقد
يقع الفرق بمعنى صحيح في نفسه فيبقى الشيخ وجه ايراده على طريق يقبل منه فقال وكل كلام صحيح في الاصل اي
في نفسه واصل وضعه يذكر على سبيل المفارقة اي يذكره السائل على سبيل المفارقة ولا يقبل منه فاذكره على
سبيل الممانعة لكون مفارقة صحيحة على حد الانكار فيقبل كقول اصحاب الشافعي في اعتاق الراهن العبد المرهون
انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن فكان باطلا كالبيع فقال السائل من اهل

ح احفظ

م

المانع

الظهر الفرق بينه وبين البيع بان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول بانعقاده على وجه يتمكن المرتهن من فسخه
والعتق لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه في محله فلا يظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد لازما وهذا فرق فقهي
صحيح ولكنه لا يقبل لانه صدر عن لا ولاية له على الفرق وهو السايل فلم يقبل منه والوجه في ايراده على وجه الممانعة
ان يقول ان القياس لتعدية حكم الاصل دون تغييره ونحن لا نم وجود هذا الشرط وهو التعدية بلا تغيير في
المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع توقف على ما يحتمل الرد في ابتدائه والفسخ بعد وقوعه لان حق المرتهن لا يمنع انعقاد
البيع عليه من الراهن بالاجماع حتى لو تربص الى ان يذهب حق المرتهن او اجاز المرتهن تم البيع كذا في الاسرار
وانت في الفرع وهو الاعتاق بطل اصلا ما لا يحتمل الفسخ بعد ثبوته حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه والرد
في ابتدائه حتى لو رد العبد الاعتاق لا يرتد ولو ارادا هو والمولى ان يفسخاه لا ينفسخ بوجه وهذا تغيير لحكم الاصل
لان لا ابطال في الاصل عن الا نعقاد على وجه التوقف قوله واذا قامت المعارضة الى اخره لما فرغ الشيخ عن بيان
المعارضة شرع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها فقال واذا قامت المعارضة اي تحققت كان السبيل فيه اي في دفعها
الترجيح فان لم يات المجيب بالترجيح صار منقطعا وان رجح عليه فللسايل ان يعارضه بترجيح علته فان لم يمكنه
لزمه ما ادعاه المجيب واعلم ان الترجيح انما يقع في الدلايل الظنية والاقيسة منها فاما في الدلايل القطعية فلا سبيل الى
الترجيح بل المتاخر هو الناسخ ان عرف التاريخ صريحا او دلالة والا وجب المصير الى دليل اخر والتوقف
ولا يقع في معلوم ومظنون ايضا لاستحالة بقاء الظن في مقابلة العلم قوله وهو عبارة عن فضل احد
المثلين في هذه العبارة توسع لان ما ذكره معنى الرجحان لا معنى الترجيح فان الترجيح اثبات الرجحان فكان
الشيخ حذف المضاف لظهوره واقام المضاف اليه مقامه فكان التقدير هو عبارة عن بيان زيادة احد المثلين
على الاخر ومعنى قوله وصفا ان الترجيح يقع بالشيء الذي لا يكون دليلا بنفسه فان الترجيح بكثرة الادلة لا يصح
عند عامة الاصوليين لان الشيء انما يتقوى بصفة توجد في ذاته لا بانضمام مثله اليه كما في المحسوسات
عدم ترجيح الشهادة بكثرة العدد بالاجماع وترجيحها بالعدالة وقال بعض اهل النظر من اصحابنا واصحاب
الشافعي الترجيح بكثرة الادلة صحيح لان الدليل الواحد لا يقاوم الادلة واحدا من جنسه فيتساقطان
بالتعارض فيبقى الدلايل الاخر سالما عن المعارضة فيصح الاحتجاج به ولان المقصود من الترجيح قوة الظن
الصادر عن احدى الامارتين وقد حصلت في الدليل الذي عاضده دليل اخر مثله وجوابه ان كل واحد
معارض للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض قوله حتى لا يترجح القياس بقياس
اخر الى قوله وانما يترجح القياس بقوة الاثر في علته والخبر بفقه الراوي وعدالته وضبطه واتقانه والنص
بكونه محكما او مفسرا او نصا او صريحا او حقيقة لا بنص اخر او حديث او قياس ونقل عن بعض مشايخنا
ان الحنفي اذا تعارض نصان يترجح احدهما بالقياس لان القياس غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة
الوصف للنص الذي يوافقه فيصلح مرجحا والاصح ان النص لا يترجح بالقياس لان القياس
من جنس ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصالة وان لم يكن حجة في هذا الموضع وكذا لا يترجح صاحب الجراحات
اي كما لا يرجح القياس بقياس اخر ولا النص بنص اخر لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحة واحدة
حتى اذا جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل خطا وجرحه اخر عشر جراحات كذلك ايضا ومات
من الجميع كانت الدية عليهما نصفين ويتحملها العاقلة لان كل جراحة علة تامة يصلح معارضا للجراحة
صاحب الواحدة فلم يصلح وصفا فلا يقع بها الترجيح ولو قطع احدهما يده والاخر حز رقبته فالقاتل
هو الذي حز رقبته لا الاخر لزيادة قوة فيما هو علة القتل من فعله وهو انه لا يتوهم حيوته بعد فعله بخلاف
الاخر

نحو الاخر قوله وكذا الشفيعان اي كما قلنا بمساواة صاحب الجراحة الواحدة صاحب الجراحات المتعددة
قلنا بمساواة صاحب القليل صاحب الكثير في استحقاق الشقص الشايع المبيع في الشفعة وصورته دار
بين ثلثة نفر لاحدهم نصفها وللاخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصيبه وطلب الاخران الشفعة
لم يترجح صاحب الثلث على الاخر في استحقاق الشفعة حتى لم يكن له ان ياخذ جميع المبيع بالاجماع لكن لكل واحد منهما
استحقاق الشفعة بقدر نصيبه عند الشافعي فيقضي بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما
على قدر الملك وعندنا يقضي بالمبيع بينهما انصافا لا بقدر نصيبهما لان علة الاستحقاق هو الشركة وبكل جزء
الشركة وان قل وهي علة تامة للاستحقاق وما ذهب اليه الشافعي غلط فانه جعل حكم العلة وهو الاستحقاق
متولدا من العلة وهي الملك ومقسما على اجزائها وليس كذلك لان الحكم يثبت بالعلة لا بطريق التولد بل بجعل
الله تعالى اياه مقارنا للعلة وكذا الحكم لا ينقسم على اجزاء العلة لاستحالة صدوره عن كل جزء من العلة علة لجزء
من الحكم والشرع جعل جميعها علة لجميع الحكم لا غير فالقول بالانقسام يكون نصبا للشرع بالراي وذلك فاسد
والشقص للجزء والنصيب وانما وضع المسئلة في الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك لكثرة خلاف الشافعي
قوله وما يقع به الترجيح اربعة اي المعاني التي تقع بها الترجيح على وجه الصحة في القياسات اربعة
اقسام احدها الترجيح بقوة الاثر كالاستحسان في معارضة القياس لان المعنى الذي صار الوصف به حجة هو الاثر
فمهما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى والاثر في الاستحسان اقوى فرجح على القياس كما بينا في مسئلة سور سباع
الطير ونظيره الخبر فانه لما صار حجة بالاتصال بالرسول وجب رجحانه بما يزيد معنى الاتصال من الاشتهار وتفقه الراوي
وحسن ضبطه واتقانه وصلاحه والثاني بقوة ثباته على الحكم المشهود به والمراد به ان يكون وصف احد القياسين
الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الاخر والدليل على صحته ان الوصف المؤثر انما صار حجة باثره وذلك
اثره الكتاب او السنة او الاجماع لثبوته باحد هذه الادلة فاذا ازداد الوصف ثباتا على الحكم ازداد قوة لفضل
معناه الذي صار به حجة وهو رجوع اثره الى هذه الادلة وهذا كقولنا في صوم رمضان انه متعين اولى من قول اصحاب
الشافعي انه صوم فرض لان هذا مخصوص في الصوم بخلاف التعيين فقد تعدى الى الودايع والغصوب والبيع
الفاسد اي سقوط التعيين فيما هو عين حكم لازم موجود في المعاملات وساير الفرايض كالزكوة فانه اذا تصدق
بالنصاب على الفقير ولم ينو الزكوة يخرج عن العهدة والحج حتى لو اطلق النية ولم يعين حجة الاسلام يجوز
وكذا اذا ادى الوديعة او المغصوب الى المالك يخرج عن العهدة باي جهة رده ولا يشترط تعيين الدفع للوديعة
وكذا للمغصوب باي جهة رده حتى اذا باعه من المالك او وهب له او تصدق عليه وسلمه اليه يقع عن الوجه
المستحق سواء علم به صاحب الحق او لم يعلم وكذا رد المبيع في البيع الفاسد على البايع كالمغصوب باي وجه
كان يقع عن المستحق لان الرد بسبب فساد البيع مستحق في هذا المحل بعينه شرعا والمستحق على اي وجه
اتى به يقع عن الوجه المستحق والثالث بكثرة اصوله معناه ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول
فيترجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد كقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم
ومسح الجوارب والجبيرة اولى من قول اصحاب الشافعي انه ركن فيسن تكراره كالغسل فانه لما تشهد بصحته وصف
المسح التيمم ومسح الخف والجبيرة وغيرها ولم يشهد بوصف الحكم وهو الركنية الا الغسل ترجح عليه ثم زعم بعض اصحابنا
وبعض اصحاب الشافعي ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة
في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه فكذا هذا ولانه من جنس الترجيح بكثرة العلة لان شهادة
كل اصل بمنزلة علة على حدة وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة هي الوصف المؤثر لا الاصل المستنبط منه لكن

كثرة الاصول يوجب زيادة تاكيد ولزوم للحكم بذلك الوصف من وجه اخر غير ما ذكرنا من قوة التاثير والثبات على
الحكم تحدث بها قوة في نفس الوصف فلذلك صلحت للترجيح وهو من جنس الاشتهار في السنن فان كثرة الرواة
لست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن تحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا
فيترجح على ما ليس بتلك الصفة وهذا قريب من القسم الثاني قال شمس الائمة وما من نوع من هذه الانواع اذا
قررته في مسئلة الا ويتبين به امكان تقرير النوع الاخر فيه ايضا وهكذا في التقويم وذلك لان الاقسام
الثلاثة راجعة الى شيء واحد وهو الترجيح بقوة التاثير الا ان الجهات مختلفة والترجيح بقوة التاثير بالنظر الى
نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل الرابع الترجيح بالعدم — الرابع الترجيح بالعدم
عند العدم وهو العكس ومعناه ان الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا بان وجد الحكم عند وجوده وعدم
عند عدمه كان راجحا على الذي اطرد ولم ينعكس واختلف في صحته فعند بعض المتاخرين لا عبرة به لان
العدم لا يتعلق به حكم اي لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشيء فلا يصلح مرجحا لان الرجحان
لا بد له من سبب ويختار عامة الاصوليين انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف يدل على اختصاص
الحكم به وكادة تعلقه به فيصلح مرجحا لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم الذي
ليس بشيء ويظهر ثمرته عند المعارضة فانه اذا عارضه ترجيح اخر من الانواع الثلاثة كان ذلك مقدما عليه ومثاله
قولنا في مسح الراس انه مسح في الوضوء فلا يسن تكراره فانه يترجح على قولهم انه ركن فيه فيسن تثليثه لان ما قلنا
ينعكس بما ليس بمسح كغسل الوجه واليد والرجل وما قالوا لا ينعكس فان المضمضة تكرر وليست بركن
قوله واذا تعارض ضربا ترجيح الى اخره اعلم ان هذا بيان المخلص عن تعارض وجوه الترجيح واصله ان كل
محدث موجود بصورته ومعناه ثم تقوم به صفات تعقب الوجود فاذا تعارض ضربا ترجيح احدهما بمعنى راجع الى
الذات والثاني بوصف في الذات على مضادة الوجه الاول كان الرجحان في الذات احق من الرجحان في الحال
لان الذات اسبق وجودا زمانا او رتبة ولان الحال قايمة بالذات تابعة فلو اعتبرنا الحال على مخالفة الاول
لكان التبع مبطلا للاصل وذا لا يجوز وبيان هذا فيما قال اصحابنا في مسائل صنعة الغاصب بان احدث
في المغصوب صنعة متقومة وهي ما يزداد قيمة العين به كما لو غصب طعاما فطبخه او شاة فذبحها وشواها
انه يقطع حق المالك عن العين الى القيمة لانه يقطع اصلا لان الوصف الحادث في المغصوب بصنعة الغاصب
متقوم وهو حق الغاصب والاصل متقوم حقا للمغصوب منه ولا يمكن التمييز بينهما ولا سبيل الى اثبات الشركة
لاختلاف الملكين جنسا فلا بد من تملك احدهما بالاخر بالقيمة فقلنا حق الغاصب اولى بالاعتبار لان حقه
في الصنعة قائم لانها موجودة من كل وجه لبقائها على الوجه الذي حدثت من غير تغير وهو المراد بقوله لان
الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه وحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه لانه هالك من وجه لتبدل
الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى وذلك لان بالطبخ والشي تصير العين مستهلكة من وجه اما صورة فظاهر واما
معنى فلانه كان صالحا لوجوه من الاغذية والان لم يصلح الا لما آل اليه فثبت ان العين هالكة من وجه والهالكية
من ذلك الوجه تضاف الى صنعة الغاصب لانه بفعله فصار ضامنا بدلها فصار الحادث بعمل الغاصب قائما
من كل وجه وحق المغصوب منه قائم من وجه هالك من وجه فرجحنا الصنعة باعتبار انها في الوجود راجحة لكونها
موجودة من كل وجه كذا في شرح التقويم وقال الشافعي صاحب الاصل احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع
لانها لا تقوم بنفسها لكونها عرضا والاوصاف اتباع والجواب انما ذكره يرجع الى الحال والرجحان بحسب
الوجود اقوى من الرجحان بحسب الحال قوله والترجيح بغلبة الاشباه الى اخره اعلم ان وجوه الترجيح

الترجيح بغلبة الاشباه

الفاسدة اربعة الاول الترجيح بما يصلح علة بانفراده كما ذكرنا في اول فصل الترجيح والثاني الترجيح بغلبة الاشباه — الثاني
وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل الاخرى الذي يخالف الاصل الاول شبه
من وجهين او من وجوه وهو صحيح عند عامة اصحاب الشافعي ذكره صاحب القواطع في ادب القاضي وهذا لان
القياس لم يجعل حجة الا لافادة غلبة الظن ولا شك ان الظن يزداد قوة عند كثرة الاشباه كما يزداد عند
كثرة الاصول وهذا باطل عندنا لان الاشباه اوصاف تجعل عللا وكثرة العلل لا توجب ترجيحا ككثرة الايات
والاخبار ولا فرق بين اوصاف تستنبط من اصل او اصول فلو كانت من اصول شتى لم يوجب ترجيحا على
كثرة الاصول فان هناك الوصف واحد وكل اصل يشهد لصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم فاما ههنا
فالاصل واحد والاوصاف متعددة لان كل شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من
قبيل الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن
العم بوجوه كجواز وضع الزكوة لكل واحد منهما في صاحبه وحل حليلة كل واحد منهما لصاحبه وقبول
الشهادة من الطرفين وجريان القصاص من الطرفين بخلاف الولد مع الوالد فانه لا يجري القصاص من
الطرفين بل من طرف واحد وهو قتل الولد والد الا فالشبه بابن العم اولى فلا يعتق كابن العم وهذا
باطل لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا فالترجيح بقياس اخر لا يجوز والثالث الترجيح بالعموم مثل — الثالث
ترجيح اصحاب الشافعي التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف
الطعم يعم القليل وهو الحفنة مثلا والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول الا الكثير
فكان التعليل بالطعم اولى لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص فلكونه اعم كان اوفق للمقصود
وهذا باطل عندنا لان الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه والنص الخاص والعام سواء عندنا
وعند الخاص يقضي على العام فكيف صار العام احق من الخاص عندنا ولان التعدي غير مقصود من التعليل
عنده حيث جوز التعليل بعلة قاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة عن زيادة التعدي الا ترى
ان اكثر اصحاب الشافعي لم يرجحوا المتعدية على القاصرة وقالوا هما سواء منهم صاحب القواطع والغزالي
ولو كان العموم مقصود الترجحت المتعدية بعمومها على القاصرة ولم يترجح والرابع من الترجيحات الفاسدة — الرابع
الترجيح بقلة الاوصاف مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي وصف الطعم في باب الربوا على الكيل والجنس
لوجود الوصف اذ الجنس شرط عندهم قالوا هي علة ذات وصف واحد اقرب الى الضبط وابعد
عن الخلاف واكثر تاثيرا من ذات وصفين لعدم توقفها في اثبات الحكم على شيء اخر فكانت اولى ومنهم من
قال التي هي اكثر وصفا اولى لانها اكثر شبها بالاصل والصحيح انهما سواء لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته
بالنص والنص الموجز لا يترجح على المطول في البيان وكذا العلة بل الاعتبار فيه للتاثير لا للقلة والكثرة
واعلم ان الاصوليين ذكروا وجوها كثيرة في التراجيح الصحيحة والفاسدة بحيث لا يكاد ينضبط الا ان
الشيخ اقتصر في بيان الوجوه الصحيحة على الاربعة لانها هي المبنية على المعاني الفقهية المتداولة بين اهل
الفقه ولان ما سواها من الوجوه الصحيحة قد اندرج فيها واقتصر في بيان الوجوه الفاسدة على الاربعة لانها هي
المتداولة بين اهل النظر وقد يحصل الوقوف ببيان فسادها على فساد ما سواها من الوجوه الفاسدة
فيقل الفائدة في الاشتغال بتفاصيلها قوله واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا اي بما ذكرنا من وجوه
الدفع الانتقال على اربعة احدها الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الاول والثاني الانتقال عن حكم — في وجوه الانتقال وهي اربعة
الى حكم اخر بالعلة الاولى والثالث الانتقال الى حكم اخر وعلة اخرى وهذه كلها صحيحة والرابع الانتقال

من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى وهذا الوجه باطل عندنا ومن الناس من استحسن هذا ايضا
مثاله الاول اذا علل بوصف ممنوع كما قيل في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك
فلما انكر الخصم ذلك احتاج الى اثبات كونه مسلطا فكان حسنا لانه رام اثبات الحكم بما ذكر من العلة ولا يقدر
على اثباته بتلك العلة الا باثبات تلك العلة فيكون له اثبات تلك العلة حتى يقدر على اثبات الحكم قال شمس الائمة
وعلى هذا اذا اشتغل باثبات الاصل الذي تفرع منه موضع الخلاف حتى يرجع الخلاف باثبات الاصل نحو ما اذا علل
بقياس فقال خصمه القياس ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بقول الصحابي فيقول خصمه قول الصحابي ليس بحجة
فاشتغل باثبات كونه حجة بخبر الواحد فيقول خصمه خبر الواحد عندي ليس بحجة فيحتج بالكتاب على كون خبر الواحد
حجة فانه يكون طريقا مستقيما ويكون هذا كله سعيا في اثبات ما رام اثباته في الابتداء ومثال الثاني قولنا ان الكتابة عقد
معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبائع والاجارة فان قال الخصم عندي عقد
الكتابة لا يمنع عن الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لان العتق يستحق للعبد
بسبب الكتابة كعتق ام الولد والمدبر قيل له وجب بهذه العلة ان لا يوجب هذا العقد نقصانا مانعا
من الصرف الى الكفارة لان ما يمكن نقصانا فانه لا يحتمل الفسخ بوجه لان نقصان الرق ثبوت الحرية من وجه
فكما ان ثبوت الحرية من كل الوجه لا يحتمل الفسخ فكذا لا يحتمل ثبوتها من وجه فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى
ايضا فكان هذا اية كمال فقه المعلل حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم اخر بتلك العلة ومثال الثالث قولنا
لما كان هذا العقد محتملا للفسخ وجب ان لا يثبت معنى يمنعه من الصرف الى الكفارة كالبيع والاجارة يعني لو
قال الخصم انا لم ادع انه لا يوجب نقصانا في الرق ولكنه تقرر معنى يمنع الصرف الى الكفارة وهو صيرورته كالزائل
عن ملك المولى او كفائت المنفعة فعلل لا يفضي كالبيع والاجارة فان البيع بشرط الخيار لبائع زائل عن ملكه بوجه لانعقاد
سبب الزوال والمعقود عليه فات من يد المولى لو لزم البيع وفي الاجارة فاتت المنافع عن ملكه ثم انهما لا يمنعان من الصرف
الى الكفارة لانهما يحتملان الفسخ فكذا الكتابة وان كان هو في حق المولى كفائت المنفعة لانه صار احق بمنافعه
ومكاسبه او كالزائل عن ملك المولى من وجه ولكن مثل ذلك التعليل الذي يحتاج فيه الى الانتقال الى علة
اخرى وحكم اخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يعرف المعلل موضع الخلاف في ابتداء تعليله واما الرابع فصحيح عند اهل
النظر لان ابراهيم عليه السلام حاج اللعين وهو نمرود بن كنعان وكان يدعي الالوهية بقوله ربي الذي يحيي ويميت
وعارضه اللعين بقوله انا احيي واميت انتقل الى حجة اخرى وهي قوله فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها
من المغرب وهذا انتقال الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول وقد ذكر الله تعالى منه على سبيل المدح له فثبت انه صحيح
والصحيح ان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا لان مجالس المناظرة لم تعقد الا لابانة الحق وانما تحصل الابانة
اذا كان الدليل متناهيا فلو جوزنا هذا الانتقال ولم نجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة من غير حصول
المقصود الا ترى انه اذا لزمه النقض فانه يعد انقطاعا ولا يصح من المعلل ادراج وصف زائد يحصل به الاحتراز
عن النقض فلأن لا يصح هذا التعليل المستدرك كان اولى واما محاجة ابراهيم عليه السلام فليس من هذا القبيل
لان الحجة الاولى التي ذكرها كانت لازمة على اللعين لانه عليه السلام اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة
وعارضه اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الاخر وذلك ليس من الاحياء والاماتة في
شيء الا بطريق الشبه والمجاز فكان اللعين محجوجا بتلك الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا
لا يتأملون في حقائق المعاني خاف الخليل عليه السلام الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة لا
اشكال يقع فيها الاشتباه وهذا الانتقال حسن عند تمام الحجة الاولى وخوف الاشتباه فان المجيب اذا تكلم بكلام

دقيق يخفى على القوم والخصم يلبس يجوز له ان يتحول الى ظاهر يدركه القوم وهذا لان حجج الشرع انوار وضم حجة
الى حجة كضم سراج الى سراج وذلك لا يعد دليلا على ضعف احدهما او بطلان اثره وهذا معنى قول المسيح ومحاجة الخليل
الى اخره واذا عرفت وجوه الانتقال فاعلم ان الانقطاع على اربعة اوجه اظهرها السكوت كما اخبر الله تعالى عن
اللعين بقوله فبهت الذي كفر والثاني جحد ما يعلم ضرورة او بطريق المشاهدة فان جحد مثل هذا يدل على عجزه عن
دفع علة المعلل والثالث المنع بعد التسليم فانه يعلم انه لا شيء يحمله على المنع بعد التسليم الا عجزه عن
الدفع والرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصد اثبات الحكم بها حتى اشتغل منها الى علة اخرى لاثبات الحكم
فان ذلك انقطاع لانه عجز عن اظهار مراده فكان بمنزلة العجز ابتداء عن اقامة الحجة على الحكم ثم هذا الانقطاع في
حق المعلل دون السائل اليه اشير في الميزان فصل قوله جملة ما ثبت به اي جميع ما ثبت
بالحجج التي سبق ذكرها من الكتاب والسنة والاجماع شيئان الاحكام المشروعة كالحل والحرمة والجواز والفساد
ونحوها وما يتعلق به الاحكام مثل الاسباب والعلل والشروط وقد ذكر فخر الاسلام بقوله سابقا على باب القياس في
اصوله لان الاسباب والعلل لا تثبت بالقياس عنده وعند عامة المتأخرين على ما عرف فيه ما قوله واما الاحكام
فاربعة حقوق الله تعالى خالصة وقوله خالصة نصب على التمييز قال السيد الامام ابو القاسم في اصول الفقه الحق
الموجود من كل وجه ولا ريب في وجوده ومنه السحر حق والعين حق اي موجود باثره وقال المراد من حق الله ما
يتعلق به النفع العام للعالم فلا يختص به احد كحرمة الزنا لما يتعلق بها من عموم النفع في سلامة الانساب وصيانة
الفرش وارتفاع السيف بين العشائر بسبب التنازع بين الزناة وانما ينسب الى الله تعالى تعظيما
وذلك انه تعالى يتعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة
التخليق لان الكل سواء في ذلك وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فانه حق العبد لتعلق
صيانة ماله بها فلهذا يباح مال الغير باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة او اهلها قوله وحد القذف
مشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزنا عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حدا زاجرا
دليل على ان فيه حق الله تعالى والاحكام تشهد بذلك ايضا الا ان حق الله تعالى غالب عندنا حتى لا يجري فيه الارث ولا
يسقط بالعفو الا في رواية عن ابي يوسف ويجري فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة بكلمة واحدة
او في كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد وعند الشافعي حق العبد فيه غالب فيجري فيه العفو والارث
ولا يجري فيه التداخل واحتج بان سببه تناول عرضه وعرضه حقه وكذا المقصود منه دفع عار الزنا عنه
وذلك حقه واذا كان سببه الجناية على العبد ومنفعته تعود اليه علم انه حقه كالقصاص ولهذا اشترط
خصومة العبد ولكنا نقول هذا العبد يلحق بالقذف بالزنا لانه لما قذف محصنا فقد الحق به تهمة الزنا فاوجب
الحد عليه ليكون موجبه زاجرا عن الاقدام عليه حتى لو كان المقذوف مجنونا لم يلحقه عار لم يحد ولما وجب
لتبقية اثر الزنا وحرمة الزنا خالصة لله تعالى كان الحد الواجب عليه خالصا له وجب ان يخلص عن اطماع
بوجه حرام يجب الكف عنه لله تعالى ايضا ولكن هتك بهذه التهمة عرض المقذوف ولله تعالى في عرضه حق وله حق
ايضا فثبت للعبد ضرب حق فالوجه الاول اوجب فيه الحق لله تعالى خالصا والوجه الثاني اوجب الحق لله عز وجل
وللعبد فقلنا معظم الحق لله تعالى بخلاف القصاص فان سببه القتل الذي هو جناية على النفس وفيها لله تعالى حق
وهو حق الاستعباد وللعبد حق وحق العبد راجح بجعل الله عز وجل له ذلك فصار معظم الحق له ولهذا
لا يسقط حد القذف بجنايات كالكفر والكبائر ويتنصف بالرق وما يوجب للعبد لا يتنصف به
ويستوفيه الامام وما هو حق العبد فاستيفاؤه اليه فهذه المسائل دليل على ان حق الله تعالى فيه غالب

قوله كالقصاص القصاص مشتمل على الحقين لما ذكرنا الآن حق العبد غالب بلا خلاف والدليل على ان فيه حق الله انه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يوجب جزاء الفعل حتى تقتل الجماعة بالواحد واجزية الافعال تجب حقا لله تعالى ولكن حق العبد راجح لان وجوبه بطريق المماثلة وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه فعلم ان حق العبد فيه راجح واليه اشار قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ولهذا يستوفيه الولي ويجري فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو عنه بالاجماع قوله ومي انواع اي العبادات ثلثة انواع اصول ولواحق وزوايد اي كل واحد من الايمان وفروعه انواع اصول ولواحق وزوايد اما في الايمان فالتصديق اصل محكم لا يحتمل السقوط بعذر ما ولا يبقى مع التبديل بحال والاقرار باللسان ركن في الايمان ملحق بالتصديق وهو في الاصل غير التصديق لان اللسان معبر عما في الضمير فانقلب الاقرار منضما الى التصديق ركنا من الايمان في احكام الدنيا والاخرة حتى اذا صدق بقلبه ولم يقر بلسانه بعد التمكن منه لا يكون مؤمنا عند الله تعالى ايضا عند الفقهاء خلافا لبعض المتكلمين وعند بعضهم الاقرار اصلا في احكام الدنيا حتى اذا اكره الكافر على الايمان صح ايمانه في احكام الدنيا بناء على وجود احد الركنين وان كان قيام السيف على راسه امارة على انه غير مصدق بقلبه لكن الاسلام يعلو ولا يعلى والزوائد في الايمان تكرار الشهادة مرة بعد اخرى كذا قيل والاصل في فروع الايمان الصلوة ولهذا لم يخل عنها شريعة وهي عماد الدين كما جاء في الحديث الصلوة عماد الدين وهي تشتمل على الخدمة بظاهر البدن كالقيام والركوع والسجود وباطنه كالنية والخضوع ولهذا شرعت شكرا لنعمة البدن ولكنها لما صارت قربة بواسطة الكعبة التي عظمها الله تعالى كانت دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة فكذا صارت من فروع الايمان ثم الزكوة التي تعلقت باحد ضربي النعمة وهو المال فالنعمة الدنيا وية ضربان نعمة البدن ونعمة المال وهي دون الصلوة في الرتبة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع فالمال وقاية النفس ولان الصلوة صارت قربة بواسطة القبلة التي هي جماد لا استحقاق لها في التوجه اليها بوجه حتى يسقط التوجه اليها عند خوف العدو والسبع والصلوة على الدابة والزكوة صارت قربة بواسطة الفقير الذي له ضرب استحقاق في الفرض الله وعند البعض هو مستحق الزكوة حقيقة فكانت دون الصلوة في الدرجة لان واسطتها اقوى فكانت الخلوص في الاولى ازيد منه في الثانية فكان معنى العبادة في الاولى اكمل لانها بالاخلاص صارت عبادة قال تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ثم الصوم بعدهما لانه شرع رياضة وقهرا للنفس فلا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون الواسطتين الاولين في المنزلة وهي تستحق القهر لميلها الى الشهوات وهو صفة قبح فيها ولا قبح في صنم الفقير فكانت اقوى في كونها واسطة ولهذا صار من جنس الجهاد لانه قهر عدو الله وعدو الباطن كما ان الجهاد قهر عدو الله وعدو الظاهر واليه الاشارة في قوله عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك وقوله عليه السلام افضل الجهاد ان تجاهد نفسك وهواك ثم بعده الحج الذي هو زيارة بيت المعظم بافعال مخصوصة في اوقات مخصوصة وامكنة مخصوصة وهو عبادة هجرة من الاوطان والخلان فكان دون الصوم كانه وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد انقطع عنه مواد الشهوات وضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم فكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم من هذا الوجه فكان دونه وبعد هذه الجملة الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان واما الزوايد فما سواها من نوافل العبادات وسننها وآدابها لانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض زيادة عليها فلم تكن مقصودة قوله وعقوبات كاملة اي محضة لا تشوبها معنى آخر كالحدود مثل حد الزنا وحد السرقة وحد الشرب فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت عقوبات كاملة لا تشوبها معنى الاباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة قوله وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث بالقتل وسميها اجزية فرقا بين الكاملة والقاصرة والجزاء

راجح انواع العبادات

اذا اكره الكافر على الايمان صح ايمانه في احكام الدنيا

وعقوبات كاملة

يطلق على العقوبة كقوله تعالى جزاء بما كسبا وعلى المثوبة كما في قوله تعالى ورزقناه اعني جزاء بما كانوا يعملون فالقصور معنى العقوبة يسميها اجزية اذا اطلق اسم العقوبة يقع على الكامل منها ومعنى القصور فيه انه عقوبة مالية لا تحصل بسببه الم ولا نقصان في البدن بخلاف الحدود وكذا لا يلحقه نقصان في ماله بل يمنع ثبوت ملكه في تركة المقتول وكان عقوبة قاصرة الاترى انه يثبت بالقتل الخطاء ولو لم يكن في الحرمان معنى القصور وكان كاملا في العقوبة لما ثبت بمثل هذه الجناية كالقصاص لانه لا يليق بالحكمة ايجاب عقوبة كاملة بجناية قاصرة ولكونه عقوبة لا يثبت في حق الصبي عندنا خلافا للشافعي لانه يعتمد حظرا والحظر يثبت بالخطاب ولا خطاب في حق الصبي فلا يوصف فعله بالحظر ولا بالتقصير وثبت في حق الخاطي اذا كان عاقلا بالغا لانه مخاطب اذ الخطاء جائز المؤاخذة لانه لا يقع الا عن تقصير منه فكان الخطاب متوجها عليه في التثبت فيجوز ان يتعلق به الجزاء القاصر كما تعلقت به الكفارة ثم قيل المراد بالجمع في قوله وعقوبات قاصرة الواحد اذ ليس في هذا النوع الا هذا المثال ولهذا قال شمس الائمة رحمه الله وعقوبة قاصرة وكذا في بعض نسخ المنتخب ويجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل ووجوب الكفارة من حيث ان معنى العقوبة فيها قاصر بهذا القسم فيحمل اللفظ على عقوبته ولا يحمل على الواحد واثبت الحرمان في حق القايد والسايق وحافر البئر وواضع الحجر والشاهد اذا رجع عن شهادته بان شهد ان اخي فلانا قتل فلان بن فلان عمدا فقضى القاضي ثم رجع عن شهادته بعد القصاص لانه جزاء على مباشرة القتل المحظور لقوله عليه السلام لا ميراث لقاتل بل رتب الحكم على القتل والموجود من هؤلاء التسبيب لا مباشرة القتل اذ المباشر ان يتصل فعله بغيره ويحدث منه التلف كما لو جرحه فمات والتسبيب ان يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله والتلف يحصل باثر فعله قوله وحقوق دايرة اي دايرة بين العبادة والعقوبة وهي الكفارات فيها معنى العبادة في الاداء لانها يؤدى بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام ويجب بطريق الفتوى ويؤمر عليه بنفسه بالاداء من غير ان يستوفى منه كرها كالعبادات والشرع لم يفوضه الى المكلف اقامة شيء من العقوبات على نفسه بل هي مفوضة الى الائمة وتستوفى بطريق الجبر فكانت في ادائها معنى العبادة وفيها معنى العقوبة لانها لم تجب الا اجزية والعقوبة هي التي تجب جزاء للفعل المحظور الذي يوجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب وجهة العبادة فيها غالبة عندنا بدليل انها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطي والناسي والمكره ولو كانت جهة العقوبة فيها غالبة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية فان جهة العبادة لم تمنع الوجوب على هؤلاء وجهة العقوبة تمنع والاصل عدم الوجوب فلا تثبت بالشك واما كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة بدليل انها لا تجب على الخاطي والناسي وتسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة الاباحة كالحدود فانه لو جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت وقد تبين خلافه لا تجب الكفارة بالاجماع عرفنا انها ملحقة بالعقوبات المحضة وان كانت فيها جهة العبادة من حيث انها تؤدى بما هو محض عبادة كالصوم والاعتاق ولانها لو كانت جهة العقوبة غالبة ينبغي ان تسقط بالشبهة كما لو افطر بجماع امته او بطعام مملوك له لان ملك النكاح مبيح للجماع وملك الطعام مبيح للاكل فان لم تثبت الاباحة في هذه الحالة تثبت شبهة الاباحة موجب السقوط كما لو زنى بجارية التي هي اخته من الرضاع حيث يسقط الحد لان الوطي وان كان حراما فقيام الملك الذي هو مبيح يورث شبهة الاباحة لا يا قوله ما ذكر غير سديد لان المعتبر هي الشبهة التي يورث جهة اباحة فيما هو محل الجناية وملك الطعام والنكاح لا يورث اباحة الافطار في رمضان بوجه كمن قتل غيره بسيف مملوك له او شرب خمرا مملوكا له حيث لا يصير ذلك شبهة بخلاف وطي الجارية

التي هي اخته من الرضاع لان تحل الحيانه منافع البضع وملكه ثابت في البضع فيصلح شبهة مسقطة للحد
قوله وعباده فيها معنى المؤنة المؤنة الثقل فعولة من مانت القوم اماتهم اذا احتملت مونتهم اي ثقلهم كذا
في الصحاح صدقة الفطر مشتملة على معنى العبادة والمؤنة لان تسميته في الشرع صدقة وكونه طهرة للصايم واعتبار
صفة الغناء فيمن يجب عليه كما في الزكوة واشتراط النية في ادائه وعدم صحة ادائها من غير المالك حتى لو ادى
المكاتب صدقة الفطر عن نفسه لا يجوز كما لو زكى ماله وتعلق وجوبه الى الوقت ووجوب صرفه الى مصارف الصدقات
يدل على كونها عبادة ووجوبها على الانسان بسبب راس الغير وكون الراس فيها سببا يدلان على ان فيها معنى
المؤنة كالنفقة والى معنى المؤنة اشار النبي عليه السلام في قوله ادوا عمن تمونون ولكن لما لم تكن عبادة خالصة
لم يشترط لها كمال الاهلية كما شرط لسائر العبادات الخالصة حتى وجبت على الصبي والمجنون الغنيين
في مالهما عند ابي حنيفة وابي يوسف كنفقة ذوي الارحام وعند محمد وزفر لا تجب عليهما في مالهما لان معنى العبادة
فيها راجح فلا تجب عليهما لسقوط الخطاب عنهما وهو القياس واستحسن ابو حنيفة وابو يوسف فقالا
فيها معنى العبادة والمؤنة فباعتبار معنى الصدقة لم يجب مع الفقر كالزكوة وباعتبار معنى المؤنة صح
الايجاب عليهما كالعشر وان كان فيها معنى الصدقة اليه اشير في الاسرار وكلام محمد وزفر اوضح قوله
ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر سبب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج فباعتبار تعلقه بالارض
هو مؤنة على ما سنبين وباعتبار تعلقه بالنماء وهو الخارج كتعلق الزكوة او باعتبار ان مصرفه الفقراء
كالزكوة يتحقق فيه معنى العبادة واخذ شبها بالزكوة الا ان الارض هو الاصل والنماء وصف تابع وكذا الحل
شرط تابع فكان معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى العبادة تبعا ولهذا لا يبتدا على الكافر لانه ليس من اهل
العبادة وجاز بقاؤه على الكافر عند محمد لانه لما تردد بين المؤنة والعبادة لم يجب عليه في الابتداء بالشك
ولم يسقط بالشك وعند ابي حنيفة لا يجوز بقاؤه عليه لانه لا يمكن ابقاء معنى العبادة او معنى العبادة
في صرفه الى مصارف الزكوة والكافر ليس من اهله وعند ابي يوسف لو ملك ذمي ارضا عشرية يجب تضعيفه لان ما
كان ماخوذا من المسلم يجب تضعيفه اذا وجب اخذه من الكافر كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على
العاشر قوله ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج الخراج مؤنة كالعشر لان الله تعالى حكم ببقاء العالم
الى الحين الموعود وسبب بقائه الارض لان القوت يخرج منها فوجب العشر والخراج عمارة لها كما وجب على
المالك مؤنة عبيدهم ودوابهم وعمارة الارض بجماعة المسلمين لانهم يذبون عن دار الاسلام ويصونونها
عن الاعداء فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة والعشر للمحتاجين كفاية لهم لانهم
هم الذابون معنى عن حريم الاسلام كما قال عليه السلام انكم تنصرون بضعفائكم فكان الصرف اليهم صرفا
الى الارض وانما قلنا ان فيها معنى فهذا معنى المؤنة فيهما ثم في الخراج معنى العقوبة اهانة للكافرين لانه يتعلق
بالارض بصفة التمكن من الزراعة فالزراعة والاشتغال بها عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد وهو سبب
الذل في الشريعة ولهذا قال عليه السلام حين راى آلة الزراعة في دار قوم ما دخل هذا دار قوم الا ذلوا وقال عليه السلام
اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم فكان للخراج باعتبار تعلقه بالارض
مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة عقوبة الا ان الارض اصل والتمكن من الزراعة وصف فكان معنى المؤنة
فيه اصلا ولهذا سمي مؤنة فيها معنى العقوبة ولا يبتدا على المسلم باعتبار معنى العقوبة وجاز بقاؤه
عليه لانه لما تردد بين العقوبة والعبادة لم يكن ايجابه على المسلم ابتداء بسبب معنى المؤنة لمعارضة
معنى العقوبة ولا يسقط بعد الوجوب ايضا عليه اذا اسلم بالشك ولان الاسلام لا ينافي العقوبة

من كل وجه بل ينافيها من حيث ان الاسلام سبب العز والكرامة فلا يصلح سببا للذل ولا ينافيها من حيث انه شرع على
المسلم ما هو عقوبة محضة كالحدود والقصاص واذا كان كذلك لا يبتدا على المسلم عملا بالوجه الاول وجاز
بقاؤه عملا بالوجه الثاني اذ البقاء اسهل من الابتداء واما الكفر فينافي العبادة من كل وجه فلا يمكن ايجاب العشر
عليه ابتداء وبقاء قوله وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم والمعادن الحق ثابت بذاته من غير ان يتعلق
بذمة العبد ومن غير ان يكون سببا يجب باعتباره على العبد اداؤه بطريق الطاعة او بغيرها كالصلوة
والزكوة فان الخمس ثبت لله تعالى علم انه ما لك الاشيا لا حق لاحد في الغنائم بناء على ان الجهاد حقه لانه اعزاز
دينه فصار المصاب بالجهاد كله لله تعالى كما قال تعالى قل الانفال لله والرسول لكنه اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة
عليهم من غير ان يستوجبوها بالجهاد لان العبد بعمله لمولاه لا يستحق عليه شيا لكنه اثبتها للغانمين جزاء
تفضلا ورحمة فلم يكن الخمس حقا لزمنا اداؤه بطريق الطاعة بل هو حق استبقاه لنفسه من خالص حقه
وامر بصرفه الى من سماهم في كتابه ولهذا تولى السلطان اخذه وقسمته لانه نائب الشرع في اقامة حقوقه ويجوز صرف
الخمس الى الذين استحقوا اربعة الاخماس عند حاجتهم بخلاف الزكوات والصدقات فانها لا ترد الى ملاكها بعد
الاخذ منهم ويحل لبني هاشم لانه لما لم يجب على العبد اداؤه طاعة لم يصر من الاوساخ بخلاف الصدقات فانها تصير
من الاوساخ باعتبار اداء العبد طاعة فلم تحل لهم لفضلهم وشرفهم قوله وحقوق العباد اي الحقوق الخالصة
لهم كبدل المتلف والمغصوب وغير هما كالدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما اشبهها قوله
وهذه الحقوق تنقسم اي هذه الحقوق بجميعها كلها سواء كانت حقا لله تعالى او للعباد الى اصل وخلف فالايمان اصله
التصديق والاقرار كما هو مذهب الفقهاء ثم صار الاقرار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق في احكام
الدنيا ولهذا يحكم بايمان من اكره على الاسلام وان عدم منه التصديق ثم صار اداء احد الابوين في حق الصغير خلفا
عن ادائه اي بسبب التصديق والاقرار منها ثبت الايمان في حق الولد الصغير على انه خلف عن التصديق والاقرار
منه لعجزه عن ذلك وقصور عقله ثم صارت تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية احد الابوين في اثبات الاسلام
في الذي سبي صغيرا واخرج الى دار الاسلام وحده ثم تبعية السابي حتى ان الصبي اذا وقع في القسمة في سهم
رجل من الجند في دار الحرب فمات هناك يصلى عليه لثبوت حكم الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفا عن الخلف
بل كل ذلك خلفا عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض قوله وكذلك الطهارة بالماء اي
وكما ان في الايمان التصديق والاقرار اصل والبواقي خلف عنه فكذلك في شروط الصلوة الطهارة بالماء والاغتسال
اصل والتيمم خلف عنها بلا خلاف لكن هذا الخلف عندنا مطلق يعني ان الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فيثبت
اباحة الصلوة بناء على ارتفاعه وحصول الطهارة كما في الماء وعند الشافعي هو خلف ضروري اي ثبت خلفيته ضرورة
الحاجة الى اداء الصلوة واسقاط الفرض عن الذمة فيكون التيمم خلفا عن الوضوء لاباحة الصلوة مع قيام الحدث
حقيقة كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز اداء الفرائض بتيمم واحد لانه ثبت بالضرورة فيتقدر بقدرها وباعتبار
كل فريضة ضرورة اخرى ولم يعتبر التيمم قبل دخول الوقت لعدم الضرورة كما في المستحاضة ولم يجوز التيمم للمريض
الذي لا يخاف الهلاك على نفسه لان الضرورة انما تتحقق اذا خاف الهلاك على نفسه ويجوز التحري في الانائين
احدهما طاهر والاخر نجس ولم يجوز التيمم وشرط طلب الماء لان الضرورة قبل الطلب لا يتحقق وعندنا لما كان التيمم
خلفا مطلقا عند العجز عن الاصل والخلف يؤدي حكم الاصل فيثبت الحكم به على الوجه الذي يثبت بالاصل ما بقي
العجز ولهذا جوزنا جميع الصلوات بتيمم واحد ولم يجوز التحري في الانائين لانه ثبت العجز بالتعارض لانهما
لما تعارضا تساقطا فصار كان لم يكونا والاصل فيه قوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء

لكن الخلافة بين الماء والتراب عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد وزفر بين الوضوء والتيمم ويبتني عليه مسئلة امامة المتيمم للمتوضئين فعند محمد وزفر لا يجوز لان المتيمم صاحب الخلف ولتكن كصاحب الاصل القوي لم يبني صلوته على صلوة صاحب الخلف كما لا يبني المصلي بركوع وسجود صلوته على المومي وعندهما لما كان التراب خلفا عن الماء في حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا في حق كل واحد منهما بالكمال فيجوز اقتداء احدهما بالاخر كالماسح مع الغاسل قوله والخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالته يعني ان الخلف تثبت بما ثبت به الاصل والاصل لا يثبت بالراي بل يثبت بالنص ودلالته واشارته واقتضائه فكذا الخلف وانما اراد به انتفاء ثبوت الخلافة بالراي قوله وشرطه عدم الاصل اي وشرط كونه خلفا عن الاصل عدم الاصل في الحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الحكم عنه الى الخلف فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلم ينعقد السبب موجبا للاصل لم يكن موجبا للخلف حتى ان الخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع والعرق لم يكن موجبا للتيمم وكذا يمين الغموس لما لم ينعقد موجبا للاصل وهو البر لم ينعقد موجبا لما هو خلف عنه وهو الكفارة واليمين على مس السماء ونحوه لما انعقدت موجبة للبر كانت موجبة للخلف وهو الكفارة وهذا معنى قول الشيخ ونظير هذا في يمين الغموس والحلف على مس السماء وكذلك سائر الابدال لم تشرع الا عند احتمال وجود الاصل فان الطلاق قبل الدخول لما لم يكن موجبا للاصل وهو العدة بالاقراء لم يكن موجبا للخلف وهو الاشهر وكذلك صبي اسلم في اخر الوقت وما بقي مقدار ما لا يمكنه اداء الصلوة فانه يجب القضاء خلفا عن الاداء لاحتمال القدرة على الاداء باشتداد الوقت وقد مر بيانه قوله واما القسم الثاني فاربعة يعني من التقسيم المذكور في اول الفصل والدليل على الحصر ان ما يتعلق به الاحكام لا يخلو اما ان يكون مؤثرا في اثبات الحكم او لا فالاول هو العلة والثاني اما ان يوجد الحكم عنده ام لا والاول هو الشرط والثاني اما ان يكون علما على وجود الحكم او لا والاول هو العلامة والثاني السبب كذا قيل والاوجه ان دليل الحصر الاستقراء لا غير قوله الاول السبب السبب لغة الطريق الموصل الى الشيء فالمسمى كل شيء سببا اي طريقا موصلا اليه وسمي الباب والحبل سببا لانه موصل الى البيت والماء وفي الشريعة عبارة عما يكون طريقا موصلا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود واحترز بقوله طريقا عن العلامة وبقوله من غير ان يضاف اليه وجوب عن العلة وبقوله ولا وجود عن الشرط وهو اقسام اي السبب اقسام سبب حقيقي وهو ما لا يعقل فيه معاني العلل اي لا يوجد له تاثير في الحكم بوجه بواسطة وبغير واسطة ثم بين خلوه عن معنى العلة بقوله لكن يتخلل بينه اي بين السبب والحكم علة لا تضاف الى السبب مثل دلالة انسان سارقا على مال انسان اخر ليسرقه او على نفسه ليقتله ففعل المدلول لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض وقد تخلل بينها وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي باشر المدلول باختياره فلا يمكن اضافته الى السبب بخلاف دلالة المحرم على الصيد فانه يوجب الضمان عليه مع انها سبب محض لان الدلالة في ازالة الامن عن الصيد مباشرة لا تسبيب فانه امن ببعده وتواريه عن اعين الناس وقد زال ذلك بالدلالة كالمودع اذا دل السارق على الوديعة حيث يضمن لانه جاني بترك ما التزمه من الحفظ قوله فان اضيفت العلة اليه اذا اضيفت العلة الى السبب يصير لذلك السبب حكم العلة حتى اضيف الحكم اليه وذلك مثل سوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب لما يتلف بوطي الدابة من المال والنفس حالة السوق والسوق لا علة لانه غير موضوع للاتلاف وقد تخلل بينه وبين الحكم فعل الدابة لكنه فيه معنى العلة لان السوق او القود يحمل الدابة على الذهاب كرها ولهذا كان شبها على موافقة طبع السائق والقائد فيضاف فعلها الى المكره فيما يرجع الى بدل المحل فاما فيما يرجع الى الجزاء المباشرة فلا حتى لا يحرم عن الميراث ولا تجب الكفارة

الكفارة والقصاص على السابق فكان هذا سببا في معنى العلة وهذا هو القسم الثاني من السبب والقسم الثالث السبب المجازي كاليمين والتعليق قوله واليمين بالله تعالى اعلم ان قولك انت طالق ان دخلت الدار وانت حر ان دخلت الدار يسميان سببا للطلاق والعتاق مجازا لان هذا في الحال عقد اليمين وهو مانع عن شرط الحنث لانه يمنع بالتعليق نفسه عما يوقع الطلاق والعتاق عند وجوده وكذلك النذر المعلق بشرط لا يريد كونه سببا لوجود المنذور مجازا لانه يقصد به منع ما يجب المنذور عند وجوده وهو كفعل الشرط وكذا اليمين بالله تعالى يسمى سببا للكفارة مجازا لانه ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى الحكم والغرض الاصلي من اليمين البر سواء كان بالله تعالى او بغيره والبر قط لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله تعالى ولا للجزاء في اليمين بغير الله تعالى لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع من الحكم سببا لثبوته وطريقا في الحال لكن اليمين او المعلق بالشرط يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع فيسمى سببا مجازا باعتبار ما يؤول اليه كقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله تعالى ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم فان المراد به البيض وهذا عندنا والشافعي جعل اليمين والمعلق بالشرط سببا هو في معنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي توجب الجزاء عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا في الحال لا علة باعتبار تاخر الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط لا غير واذا كان في الحال سببا بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله والمراة الاجنبية والعبد الذي ليس في ملكه ليسا بمحلين للطلاق والعتاق ولا بد للعلة من المحل وعندنا لهذا المجاز يعني المعلق الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم خلافا لزفر ويتبين ذلك الخلاف في مسئلة التنجيز هل يبطل التعليق وهي ما اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا والتنجيز تفعيل من انجزت نعد واصله التعجيل كما في الطلبه فعند زفر لا يبطل التعليق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني ودخلت الدار يطلق وذلك لانه ليس للمعلق شبهة السببية عنده بل هو اذا بدل للسبب وشبهته لا يحل فيه كالسبب الحقيقي والتعليق بالشرط حايل بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية واذا لم يبق له جهة السببية لا يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سببا في الثاني لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج اخر وهو في الحالف عين ومحلها ذمة الحالف فيبقى ببقائها ولا يبطل بالتنجيز ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم المحلية في الحال وعندنا بالتنجيز يبطل التعليق حتى لو عادت بعد زوج اخر ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان التعليق بمنزلة اليمين واليمين شرعت للبر فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء على معنى انه لو فات البر يلزمه الجزاء لا محالة ليستحق الحل والمنع اي لزوم الجزاء حاملا على البر ومانعا من فوته واذا صار البر مضمونا صار لما ضمن به البر وهو الطلاق والعتاق في الحال شبهة الثبوت يعني قبل فوات البر لكون اليمين تجيبا كالمغصوب مضمون بالقيمة فيكون للغصب حال قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام كما لا يصح قبل الغصب لانه ابراء عن العين او ابراء قبل الوجوب واذا كان كذلك لم يبق الشبهة الا في محله اذ لا بد لشبهة السبب من محل يبقى فيه كما لحقيقة السبب اذ شبهة الشيء لا تثبت الا فيما تثبت حقيقته اذ الشبهة دالة الدليل مع تخلف المدلول وفقط لا يدل دليل على ثبوت شيء فالاحكام الا في محله الا ترى ان شبهة النكاح لا تثبت في حق الرجال ولا في حق المحارم عندهما وان شبهة البيع لا تثبت في حق الخمر والميتة لان حقيقة النكاح والبيع لا تثبت فيهما وبتنجيز الثلاث قد فات المحل فبطل شبهة الثبوت فبطل التعليق ضرورة لان

التعليق ثبت بصفه ومتى لم يكن للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط فاذا بطلت تلك الشبهة لم يبق التعليق
لان الشيء متى ثبت بصفه في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة الا ترى انه يبطل ببطلان محل الشرط بان جعل الدار
بستانا فيبطل ببطلان محل الجزاء ايضا وانما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط الحل لان محلية الطلاق
ثبت بمحلية النكاح ومحليته ببقاء الملك فيفتقر الى بقاء الحل الذي اشير في الطريقة البرغرية وهذا معنى قول الشيخ
لان قدر ما وجد الى قوله فاذا فات المحل بطل وقوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك الى اخره جواب عما قال زفر ان بقاء
التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل صحة تعليق الطلاق في المطلقة ثلاثا بالملك فانه صح التعليق ابتداء بدون
المحل فلأن يبقى بدونه كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء فاجاب عنه وقال بخلاف تعليق الطلاق بالملك حيث يصح
وان عدم المحل لان ذلك الشرط وهو النكاح الذي يعلق به الطلاق في حكم العلل لان ملك الطلاق انما يستفاد
بالنكاح فكان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق وكان له شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة لا يصح
كما لو قال ان اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة
بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا يقاوم الحقيقة فصار التعليق بشرط هو في حكم العلل
معارضا لهذه الشبهة اي ما يعالها من الثبوت وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق
الشرط وهذا معنى قول الشيخ لهذه الشبهة السابقة عليه والضمير في عليه راجع الى الشرط وتوضيحه
ان شبهة التطليق في الحال نقيض المحلية في الحال وكونه معلقا بما هو علة ملك يمنع من اقتضائه ذلك
لانه يقتضي بطلانه فصارا متعارضين فتساقطا فلا يحتاج الى المحل وقيل انما اشترط صفة ثبوت الجزاء في
الحال تاكيدا لكون اليمين مضمونا بالجزاء وذلك لان ضمان اليمين بوقوع الجزاء حالة وجود الشرط بما كان بالاستصحاب
لا باليقين احتجنا الى التاكيد للتحقق بالمتيقن به بجعل كانه واقع في الحال وفي تعليق الطلاق بالنكاح
لا حاجة الى هذا النوع من التيقن للتيقن بوجود الجزاء حال وجود الشرط لكونه تعليقا بما هو علة ملك
الطلاق فيكون الجزاء موجودا في تلك الحالة لا محالة فلا يحتاج الى التاكيد للتحقق بالمتيقن به قوله
والايجاب المضاف سبب للحال وهو من اقسام العلل الايجاب المضاف ينعقد سببا في الحال ولكن حكمه
يتاخر الى وقت المضاف اليه للاضافة اذ المانع من انعقاد الايجاب سببا فيما تقدم بعد صدوره من اهله التعليق
الذي هو حائل بين الايجاب ومحله ولم يوجد ذلك في الايجاب المضاف الا يرى ان اضافة ايجاب الصوم
على المسافر الى عدة من ايام اخر لا يخرج شهود الشهر من ان يكون سببا في حقه مثله في حق المقيم حتى صح الاداء
منه كما يصح من المقيم ولهذا لو قال لله علي ان اتصدق بدرهم يوم الجمعة فتصدق به قبل مجيئه صح عن المنذور
لانعقاد السبب وهذا هو القسم الرابع من السبب قوله والثامن العلة العلة لغة عارض يتغير به
وصف المحل بحلوله لا عن اختيار ولهذا سمي المرض علة وقيل هو ماخوذ من العلل وهو الشربة بعد الشربة
وسمي الموجب للحكم علة في الشرع لان الحكم يتكرر بتكرره وفي الشريعة ما ذكر في المتن واحترز بقوله يضاف
اليه وجوب الحكم اي ثبوته عن الشرط وبقوله ابتداء عن السبب والعلامة وعلة العلة ثم اعلم ان العلة الشرعية
الحقيقية تتم باوصاف ثلاثة احدها ان تكون علة اسما بان تكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الموجب
اليها بلا واسطة وثانيها ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في اثبات ذلك الحكم وثالثها ان تكون علة حكما
بان يثبت الحكم بوجودها متصلا بها من غير تراخ فاذا تمت هذه الاوجه كانت علة حقيقة واذا لم يوجد فيها
بعض هذه الاوصاف كانت علة مجازا او حقيقة قاصرة على اختيار بعض المشايخ ثم انها تنقسم بحسب
استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها الى سبعة اقسام تسمية علية الاول علة اسما وحكما ومعنى كالبيع

المطلق للملك فانه موضوع للملك والملك مضاف اليه لا بواسطة ومعنى لانه مؤثر فيه اذ هو مشروع لاجله وحكما
لانه يثبت الملك عند وجوده ولا يتراخى عنه ومثله النكاح للحل والقتل للقصاص والاعتاق لزوال الرق والثاني
علة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط كما مر من تعليق الطلاق والعتاق بالشرط واليمين قبل الحنث
فانها علة اسما لان الحكم وهو الكفارة يضاف اليها يقال كفارة اليمين ولكن الحكم لم يثبت به في الحال فلم يكن علة
حكما وهي غير مؤثرة في ذلك الحكم قبل الشرط بل هو مانع من ثبوته لما مر فلم يكن علة معنى والثالث علة اسما ومعنى لا حكما
كالبيع بشرط الخيار والبيع الموقوف اما اسما فان البيع لغة وشرعا وضع لحكمه ومعنى لانه مؤثر في الحكم في
الجملة لا حكما لان الحكم وهو الملك يتراخى لمانع ولهذا اذا زال المانع ثبت الحكم به من حين الايجاب ولهذا
يملك المبيع بولده الذي حدث قبل زوال المانع بعد الايجاب وكذا الايجاب المضاف الى وقت كما لو قال لله
علي ان اتصدق بدرهم غدا علة اسما ومعنى ولهذا لو تصدق به اليوم جاز عن المنذور لا حكما لانه لم يلزمه
التصدق في الحال وكذا نصاب الزكوة في اول الحول علة اسما لانه وضع له ومعنى لانه هو المؤثر في ايجاب الزكوة
اذ الغنا يوجب المواساة لا حكما لان الزكوة لا تجب الا بعد الحول الا ان للنصاب شبها بالاسباب لانه لما تراخى حكمه
الى ما هو شبيه بالعلل وهو النماء الذي اقيم الحول مقامه لكونه ممكنا من الاستنماء لاشتماله على الفصول
الاربعة على ما عرف اخذ النصاب شبها بالاسباب لانه لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة كان الاول
سببا حقيقة فلما تراخى الى ما هو شبيه بالعلل كان النصاب شبيها بالاسباب وانما قلنا ان النماء
شبيه بالعلل لان النصاب لا يكون علة الا بصفة النماء لان صفة لا تستقل بنفسه ولما تراخى الحكم الى وصف
لا يستقل بنفسه وهو النماء اشبه النصاب العلل لان السبب الحقيقي ما يكون الحكم متراخيا الى ما يستقل
بنفسه ثم شبهه كون النصاب علة غالب على شبهه كونه سببا لان النصاب اصل والنماء وصف والاصل راجح
على الوصف وكذا عقد الاجارة علة لملك المنفعة والاجرة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه هو
المؤثر في اثبات الحكم ولهذا صح تعجيل الاجرة لوجود العلة لا حكما لان المنافع معدومة ولم يثبت الملك فيها في
الحال ولم يثبت الملك في الاجرة في الحال ايضا لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن فثبت انه ليس علة حكما لتراخيه
الى زمان وجود المنفعة ولكنه يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة يعني ان هذا العقد وان صح في الحال
باضافته الى العين التي هي محل المنفعة لكنه في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجودها كانه ينعقد
عند وجود المنفعة لتعذر الانعقاد بالاستيفاء واذا تحقق معنى الاضافة في الحال ثبت فيه شبه السبب
بقدره لان اضافة الانعقاد الى زمان سيوجد بوجب عدم العلية في الحال ولكن ما وجد من الايجاب يفضي
الى الحكم عند وجود المنفعة كان له شبه بالاسباب من هذا الوجه والرابع علة في حيز الاسباب لها شبه
بالاسباب كشراء القريب فانه علة للملك والملك للقريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة
من حيث انه لم يوجد الا بواسطة العلة كان الشراء سببا ومن حيث ان الواسطة من موجباته وكان
العتق مع علته وهي الملك مضافا اليه كان علة تشبه الاسباب وكذا مرض الموت علة للحجر عن التبرعات
فيما هو حق الوارث حتى يبطل تبرعه بما زاد على الثلث اذا مات ولكنه يشبه الاسباب من حيث ان
الحكم يثبت به اذا اتصل به الموت لان العلة الحاجرة مرض مميت لا نفس المرض فمن هذا الوجه وهو ان
الحكم تراخى الى المتاخر وهو اتصال الموت كما في الزكوة تراخى الى النماء اشبه الاسباب لكن المرض اشبه
بالعلل من النصاب لان الوصف الذي يتراخى الحكم اليه وهو الموت حادث بالمرض فان ترادف الالام
التي تحدث بالمرض يفضي الى الموت بخلاف النصاب فان وصف النماء لا يحدث به ولما كان هذا الوصف

فقد وما في الحال لم يثبت الحجر بالحجر حتى لو وهب المريض جميع ماله وسلمه يتصرف ملكا للموهوب له في الحال لان العلة
لم تتم بوصفها فاذا اتصل به الوصف تمت العلة واتصف المرض بكونه مميتا من اول وجوده فيصير كانه تصرف بعد
الحجر فلا ينفذ الا باجازة صاحب الحق واذا ابرأ منه كان تبرعه نافذا لان العلة لم تتم بصفتها وكذلك التزكية اي
تعديل الشهود عند ابي حنيفة في معنى علة العلة للحكم بالرجم فيما اذا شهدوا بالزنا على محصن فان الشهادة بدون
التزكية لا توجب الرجم فكانت التزكية علة العلة حتى اذا رجع المزكون بان قالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية عنده
ولكن من حيث ان التزكية صفة للشهادة بقي الحكم مضافا الى الشهادة فيضمن الشهود عند الرجوع وعندهما لا
ضمان عليهم لانهم اثنوا على الشهود خيرا فكان بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن
والضمان يضاف الى سبب هو تعدٍّ لا الى ما هو حسن وخير وكذا كل ما هو علة علة فانه علة تشبه الاسباب
وذلك لان العلة لما كانت مضافة الى علة اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية فكانت العلة
الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكان الحكم هناك يضاف الى العلة دون الصفة فههنا
ايضا الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة حكمها يضاف الى الاولى كانت الاولى علة ومن
حيث انها لا يوجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب وهذا هو السبب في معنى العلة بعينه واورده
الشيخ في الموضعين متابعا لفخر الاسلام فانه اوردها في باب تقسيم السبب وفي باب تقسيم العلة باعتبار
الشبهين والخامس وصف له شبهة العلل كاحد وصفي العلة فان الحكم اذا تعلق بوصفين مؤثرين لا تتم
نصاب العلة الا بهما كان لكل واحد منها شبهة العلل لتأثير كل واحد منهما في الحكم فاذا تقدم احدهما لم يكن سببا
خلافا للقاضي ابي زيد وشمس الائمة فانه عندهما سبب اذا تقدم لان الحكم لا يثبت ما لم تتم العلة فكان المبدأ
معتبرا لتمام العلة وكان كالطريق الى المقصود عندهم وذلك الغير لا يكون مضافا اليه فيكون سببا
محضا ولكن ذكر فخر الاسلام اذا تقدم لم يكن سببا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو مؤثر
في اثبات الحكم وهو من اركان العلة فلم يكن سببا وليس بعلة بنفسه ايضا لفوات الشطر الثاني فكان له شبهة
العلل فتابعه المصنف واورده في بيان اقسام العلة وهذا القسم هو الذي سماه فخر الاسلام علة معنى لا حكما
ولا اسما ولهذا جعلنا الجنس او القدر محرمة للنسيئة حتى لو اسلم قوهيا في قوهي او شعيرا في حنطة لا
يجوز لان لربوا النسيئة شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة عرفا فثبت بشبهة العلة لان حرمة
النسيئة مبنية على الاحتياط وهي اسرع ثبوتا من حرمة الفضل فيجوز ان يثبت بالوصف الذي له شبهة
العلة ولا يثبت به حرمة الفضل لانها لا تثبت الا بالجنس والقدر وانها علة معلومة فلا يثبت بما دونها في الدرجة والاصل
فيه نهي النبي عليه السلام عن الربوا والريبة والسادس علة معنى وحكما لا اسما كاحد وصفي العلة اما حكما فلوجود
الحكم عنده ومعنى لانه مؤثر فيه لا اسما لان الحكم يضاف اليهما فلم يتم نصاب العلة باحدهما كما ذكرنا والسابع
علة اسما وحكما لا معنى كالسفر والنوم للرخص وللحدث اما حكما فلان قصر الصلوة يثبت لمجاوزة بيوت
المصر واما اسما فلان الرخص تنسب الى السفر شرعا يقال رخصة السفر القصر والافطار ولكن ليس بعلة
معنى لان المعنى المؤثر في هذه الرخص المشقة الا ان الشرع اقام السفر مقام المشقة لانها امر باطن يتفاوت
احوال الناس فيها فلا يمكن الوقوف على حقيقتها فاقامه الشرع مقامها لانه لا يخلو عن مشقة ما وكذا النوم في كونه
حدثا علة اسما وحكما لا معنى اذ المعنى المؤثر خروج النجس من البدن عندنا او من احد السبيلين عند غيرنا وذا
غير موجود في النوم الا ان النوم بصفة مخصوصة وهو ان يكون مضطجعا او متكئا او مستندا الى سبب
لاسترخاء المفاصل الذي هو سبب لخروج شيء نجس فاقامه الشرع مقامه تيسيرا فكان علة اسما لا معنى

العلة

الحدث اليه وحكما لثبوته عنده لا معنى لما ذكرنا قوله وليس من صفة الحقيقة الى آخره لا خلاف في
ان العلة كانت او شرعية متقدم على حكمها رتبة ولا خلاف بين اهل السنة ان العلة العقلية تقارن معلولها
زمانا كحركة الاصبع مع حركة الخاتم وكالاستطاعة تقارن الفعل والا لزم بقاء الاعراض او وجود
المعلول بلا علة وكلاهما فاسد ولكن الخلاف في جواز تقدم العلة الحقيقية الشرعية على معلولها زمانا فذهب
المحققون الى انها مثل العلة العقلية واليه اشار الشيخ بقوله بل الواجب اقترانهما معا الى آخره وقال بعض مشايخنا
مثل ابي بكر محمد بن الفضل وغيره يجوز تراخي الحكم عن العلة الشرعية وجه قول البعض ان العلة ما لم يوجد تمامها لا يتصور
ان تكون موجبة حكمها لان العدم لا يؤثر في شيء واذا كان كذلك يثبت الحكم عقيبها ضرورة بخلاف الاستطاعة
لانها عرض لا يبقى زمانين فلزم القول بمقارنتها الفعل لئلا يلزم المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول
بلا علة فاما العلل الشرعية فموصوفة بالبقاء لانها في حكم الجواهر والاعيان الا يرى ان فسخ العقود الشرعية
جائز بعد ازمنة ولو لم يكن له بقاء لما تصور فسخها بعد مدة ووجه القول المختار انه قد ثبت بالدليل مقارنة
العلة العقلية معلولها ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل فوجب ان يكون العلة الشرعية كذلك ايضا
لان الاصل اتفاق الشرع والعقل على ان علل الشرع اعراض حقيقة وكانت كالاستطاعة في عدم قبول البقاء وما
قالوا انها موصوفة بالبقاء غير مسلم فان اكثر الفقهاء ذهبوا الى انه لا بقاء للعقود الشرعية حقيقة فلو
بقي لبقي حكمها لحاجة الناس ولا حاجة لهم الى ابقائها لان الحكم يبقى بلا سبب وهو لا يقولون ان الفسخ يرد على الحكم
فيبطل الحكم لا على العقد وان سلمنا انها موصوفة بالبقاء كما هو مذهب البعض فذلك ضروري ثبت دفعا للحاجة
الى الفسخ اذ فسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد لان الحكم ليس بمستقل حتى يمكن فسخه فلم يثبت البقاء فيما وراء
موضع الضرورة كذا ذكره صدر الاسلام في اصوله قوله وقد يقام السبب الداعي الى آخره قد يقام السبب الداعي مقام
المدعو والدليل مقام المدلول لدفع الضرورة او العجز عن الوقوف على حقيقة العلة اما الاول فمثل السفر
والمرض اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام الحدث والمس عن شهوة والنكاح مقام الوطي في حق حرمة المصاهرة
واما الثاني فمثل الخبر عن المحبة اقيم مقام المحبة في قوله لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق ومثل الطهر الخالي
عن الجماع اقيم مقام الحاجة في اباحة الطلاق ومثل حدوث الملك اقيم مقام شغل الرحم في وجوب الاستبراء
ففي هذه المواضع دفع الضرورة والعجز عن الوقوف على حقيقة العلة ودفع الحرج اي الضيق والمشقة
او للاحتياط كما في الدواعي فان الزنا حرام صونا للفرش عن الفساد وحفظا للنسل عن الضياع ثم اقيمت
الدواعي من المس والقبلة والنظر مقامه كيلا يقع فيه وكذلك في الظهار يحرم الدواعي كيلا يقع في الجماع وكذا
في العبادات فان الجماع في حالتي الاعتكاف والاحرام حرام ثم اخذ الدواعي حكمه للاحتياط ومنه العلامة
قد يقام السبب مقام غيره للاحتياط كالصلوة بالجماعة اقيمت مقام الاسلام في وجوب الحكم بالاسلام وان لم يعرف منه
تصديق واقرار وكالسعي الى الجمعة اقيم مقام الجمعة في نقض الظهر للاحتياط وهذا كله معنى قول الشيخ اما لدفع الضرورة
او العجز او للاحتياط او لدفع الحرج والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على
الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج يمكن مع نوع مشقة والفرق بين السبب والدليل ان السبب مؤثر في حصول المسبب
ومفض اليه بخلاف الدليل فانه لا يكون بهذه الصفة كما في الخبر عن المحبة فانه دليل لا سبب لانه لا يكون مفضيا
الى حقيقة المحبة اما السفر والمرض مفضيان الى المشقة قوله والثالث الشرط اي القسم الثالث من اقسام
القسم الثاني الشرط وهو في اللغة العلامة اللازمة ومنه الشروط للصكوك ومنه اشراط الساعة اي علاماتها
اللازمة لكون الساعة آتية لا محالة وفي الشرع هو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب اي الثبوت اي يتوقف

علم وجود الشيء ويوجد عنده ولا يثبت به ثم ما يطلق عليه اسم الشرط بحسب الاستقراء خمسة اقسام الاول
الشرط المحض كدخول الدار في قول الرجل انت طالق ان دخلت الدار فانه يمنع بالتعليق به وجود العلة اي يوقف
وجود العلة على وجود الشرط كما بينا ووجود الشرط بهذه الصفة التي قلنا يوجد في كل تعليق بحرف من حروف الشرط كان
واذا ومتى ونحوها ثم الشرط كما هو داخل فيما هو قابل للتعليق كالطلاق ونحوه فكذلك داخل في العبادات والمعاملات
فان وجوب العبادات متعلق باسبابها ثم يتوقف ذلك على شرط العلم حتى لم يلزم من اسلم في دار الحرب لم يلزمه شيء
من العبادات قبل العلم فصارت الاسباب والعلل بمنزلة المعدوم لعدم الشرط وكذلك ركن العبادات
ينعدم لعدم شروطها من النية والطهارة للصلوة والثاني شرط هو في حكم العلل كشق الزق وحفر البئر وذلك
ان كل شرط لم يعارضه علة صلح ذلك الشرط ان يقوم مقام العلة ويضاف الحكم اليه ومتى عارضه علة لم يصلح
ان يقوم مقام العلة لعدم الحاجة الى اثباته لخلافة وهذا لان الشرط لما يتعلق به الوجود دون الثبوت اشبه
العلل والعلل وان كانت اصولا في اثبات الاحكام لكنها لم تكن عللا بذواتها بل هي امارات في الحقيقة فصح ان
يخلفها الشروط انها علامات ايضا بخلاف العلل العقلية فانها علل بذواتها فلم يصح ان يخلفها الشروط واعتبار
العلة عند صلاحها لاضافة الحكم دون الشرط وعند عدم صلاحها اعتبار خلافة الشرط اصل كثير تفريعاتها حتى قالوا
ان من شق زق الغير حتى سال ما فيه يضمن الشاق لان علة الهلاك السيلان وهو غير صالح لاضافة الحكم لانه
امر طبيعي لا تعدي فيه والشق شرط للسيلان لان الزق كان مانعا منه فبالشق ازال المانع فيضاف الضمان اليه
لانه صالح للاضافة اذ هو تعد في حق الغير وكذا من حفر بئرا في الطريق حتى وقع فيه شيء وهلك يضمن الحافر
لان علة الهلاك الثقل وهو امر طبيعي لا تعدي فيه اذ هو خلق الله تعالى والمشي مباح محض لا تعدي فيه ايضا
والحفر ازالة للمانع فيكون شرطا فيضاف التلف اليه اذ هو موصوف بالتعدي حتى لو حفر بئرا في ارض نفسه
لا يضمن الحافر اذ هو غير موصوف بالتعدي والمشي موصوف به فعلم ان خلافة الشرط عند عدم صلاحية العلة والسبب

الثالث

لاضافة الحكم والثالث شرط له حكم الاسباب اي شرط يعترض عليه فعل فاعل مختار صالح لاضافة الحكم اليه وذلك الفعل
غير منسوب الى الشرط والشرط سابق عليه مثل حل قيد العبد الغير حتى لو ابق فانه لا يضمن الحال قيمة العبد لمالكه بالاتفاق
اذا كان العبد عاقلا ولو كان مجنونا فالحال ضامن عند محمد كذا في فتح باب القفص عنده وذلك لان الحل شرط فانه
ازالة المانع من الاباق كالحفر وقد اعترض عليه فعل الاباق الذي هو علة التلف وهو فعل فاعل مختار صالح
لاضافة الحكم اليه فيمتنع اضافته الى الشرط واحترزنا بقولنا فعل فاعل مختار عن الفعل الطبيعي كسيلان المائع
وبانه غير منسوب الى الشرط عما كان فعل فاعل مختار منسوب الى الشرط كفتح باب القفص على قول محمد فان فعل الطيران
وان كان عن اختيار الا انه منسوب الى الفتح عنده كسير الدابة منسوب الى السائق وبقولنا سابق عليه عن تعليق
الطلاق بدخول الدار مثلا فانه فعل فاعل مختار غير منسوب الى الشرط ولكن وجود الشرط متاخر عن صورة العلة
فلذلك كان شرطا محضا خاليا عن معنى السببية بخلاف حل القيد فانه مقدم على الاباق فمن هذا الوجه نزل منزلة
الاسباب لان السبب متقدم والشرط المحض يتاخر ولا يقال الشرط قد يتقدم على صورة العلة كالاشهاد
في النكاح فانه متقدم على العلة وهو الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول نحن لا ننكر تقدم الشرط
على صورة العلة ولكنا نقول اذا تقدم لم يتمحض شرطا بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث انه تقدم وجوده
لا من حيث معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي ثم حل القيد وان كان شابه الاسباب
لكنه شابه السبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة
مضافة اليه وحادثة به كقود الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الاباق غير حادث بالشرط بل هو حادث

باختيار صحيح فانقطع به نسبته عن الشرط من كل وجه فكان التلف مضافا الى العلة لا الى ما سبق من الشرط ولا
يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الآمر وان اعترض فعل مختار على الامر لان الامر بالاباق
استعمال له فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا بالاستعمال كما اذا استخدمه فخدم وعلى هذا قال ابو حنيفة رضي الله عنه
وابو يوسف فيمن فتح باب قفص فطار الطير او باب اصطبل فندت الدابة في فوره ذلك لا يضمن الفاتح شيئا
لان هذا شرط جرى مجرى السبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه فلم يصر التلف مضافا اليه وعند
محمد والشافعي يضمن الفاتح اذا طار او ندت على الفور لان الدابة او الطير لا يصبر عن الخروج والطيران عادة والعادة
اذا تاكدت صارت طبيعة لا يمكن الاحتراز عنها فاذا خرج على الفور واستعمل علاته كان الخروج على العادة بمنزلة
سيلان الدهن عند شق الزق فيكون الفتح سبب ضمان كالشق ولم يبطل الاضافة اليه باختيار الطير او
الدابة لانه اختيار فاسد كما اذا صاح بالدابة فذهبت صار ضامنا وان ذهبت مختارة لانه اختيار
فاسد قال القاضي ابو زيد في بيان هذه المسألة ما ذكرناه قياس وما ذكره الخصم من الاستحسان فقد الحق العادة
وان كانت عن اختيار بالطبيعة صيانة لاموال الناس واهدر اختيار ما لا عقل له حكما فانه لا اختيار

الرابع

لاحكم له والرابع شرط اسما لا حكما كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله ان دخلت هذه الدار وهذه الدار
فانت طالق فالدخول في الدار الاول شرط اسما اي صورة من حيث انه يفتقر الحكم في الجملة لا حكما لان حكم الشرط
ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف الى اخرهما ولهذا لو ابانها فدخلت احدى الدارين ثم نكحها فدخلت
الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر لان الملك انما يشترط عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة وجود الشرط
ولهذا لو دخلتهما في غير الملك انحلت اليمين ولم يوجد عند وجود الشرط الاول جزاء يفتقر الى الملك ليشترط
الملك له لان الجزاء لا ينزل قبل وجود الشرط الثاني ولم يحتج شرطه لبقاء اليمين لان محلها الذمة فيبقى ببقائها
والحاصل ان الملك شرط صحة الايجاب او صحة الايقاع وحال الشرط الاول خال عنهما فلو شرط الملك
يشترط لبقائها او لصحة عين الشرط وذلك باطل فاذا وجد الملك حال الايجاب وحالة الوقوع يقع الجزاء

الخامس

ولا يضر زواله فيما بين ذلك وجه قول زفر ان حظ الشرطين من الحكم على السواء لانه صيرهما شيئا واحدا
في وجود الجزاء او في احدهما يشترط الملك فكذلك في الاخر وجوابه ما قلنا ان شرطية الملك كذا والخامس
شرط وهو كالعلامة كالاحصان في باب الزنا ويجيء بيانه في العلامة ان شاء الله تعالى قوله وانما يعرف الشرط
بصيغته ذكر بعض العلماء منهم القاضي ابو زيد ان صيغة الشرط قد تخرج عن معنى الشرط ويسمى ذلك شرطا تغليبا على
معنى ان ما دخل عليه الشرط لا يخلو في الغالب عن هذا الشرط وان كان قد يثبت الحكم بدونه في بعض الاحوال كما في قوله تعالى
فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على سبيل التغليب والعادة اذ العادة الغالبة ان الانسان انما
يكاتب العبد اذا راى فيه خيرا لا انه شرط حقيقي بدليل جواز كتابة العبد الذي لا يعلم فيه خيرا باجماع الفقهاء
فرد الشيخ ذلك بقوله وانما يعرف الشرط بصيغته اي لا يعدل صيغة الشرط عن معنى الشرط خصوصا في كلام الله تعالى
لان العدول يؤدي الى الغاية وكلام الله تعالى منزه عن ذلك واما قوله فكاتبوهم فالمراد بالامر الندب لا
الايجاب بدليل السياق وهو قوله وآتوهم من مال الله الذي آتاكم فانه للندب دون الايجاب والكتابة انما تصير
مندوبا اذا علم فيه خيرا والندب معلق بهذا الشرط ويتوقف عليه لانه خرج على وفاق العادة قوله
ودلالته اي دلالة الشرط لا يعدل عن معنى الشرط كالصيغة وذلك مثل قول الرجل المراة التي اتزوج طالق فانه
بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة لان التزوج دخل على امراة غير معينة بالفعل فكانت نكرة والوصف
في النكرة معتبر لتعرفها به فيصلح دلالة على الشرط وصار كانه قال ان تزوجت امراة فهي طالق لان الشرط ما يكون

من القسم الثاني

الرابع العلامة

ملفوظا على خطر الوجود و يتوقف نزول الجزاء عليه وقد وجد هذا المعنى فيما نحن فيه ولو دقع وصف التزوج في المعين بان قال هذه المراة التي اتزوجها طالق لا يصلح الوصف دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو فيبقى قوله هذه المراة طالق فيلغو في الاجنبية ثم اشار الشيخ رحمه الله بقوله ونص الشرط يجمع الوجهين يعني لو انه نص صريح الشرط يتعلق الحكم به في المعين وغير المعين مثل قوله ان تزوجت امراة او ان تزوجت هذه المراة فهي كذا يتعلق الطلاق بالشرط في الوجهين جميعا بخلاف دلالة الشرط لما ذكرنا قوله والرابع العلامة اي الرابع من القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل العلامة وهي لغة الامارة كالمنارة للمسجد وفي الشريعة ما ذكر في المتن فيكون العلامة ما هو دليل على ظهور الحكم عند وجوده ما يحسب كالتكبيرات في الصلوة فانها اعلام على الانتقال من ركن الى ركن وقد تسمى العلامة شرطا بطريق المجاز كالاحصان في باب الزنا قيل احصان الزنا عبارة عن اجتماع سبعة اشيا العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الاخر في صفة الاحصان والاسلام قال شمس الائمة شرط الاحصان على الخصوص شيان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح فاما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية للعقوبة لا شرطا الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل العقوبة وانما قلنا ان الاحصان علامة وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت به وجوب الرجم ومعلوم انه ليس بعلة ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق مفض اليه فعرفنا ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا به ولا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا هذا هو طريقة القاضي ابي زيد واختاره بعض المتاخرين وتابعهم المصنف رحمه الله فاما اصحابنا المتقدمون وعامة المتاخرين ومن سواهم من الفقها فقد سموا الاحصان شرطا لوجوب الرجم لان الشرط ما يتوقف على وجوده الحكم والاحصان بهذه المثابة وكونه سابقا على الزنا غير متاخر عنه لا يخل شرطيته كالطهارة وستر العورة والنية فانها سابقة على الصلوة بحيث لا يتصور تاخرها عنها مع انها شروط حقيقة بلا خلاف وقولهم لم يتعلق به وجود غير مسلم لان الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة لا يوجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة فكذا الاحصان وقولهم ان الشرط لا بد ان يكون متاخرا عن صورة العلة غير مسلم لان الشرط قد يتقدم كما بينا وقد يتاخر كما في التعليقات وقوله حتى لا يضمن شهود الاحصان نتيجة كون الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي بل هو شرط مجازا يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم مع شهود الزنا ورجعوا وحدهم لا يضمنون دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة غير صالحة لخلافة العلة لما ذكرنا انها لا يتعلق بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها بوجه بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم والجواب ما قلنا ان الاحصان علامة فلا يصلح للخلافة وان سلمنا انه شرط عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط لا يضمنون عند صلاح العلة للاضافة فيضاف التلف اليهم فان رجعوا وجب الضمان عليهم وان ثبتوا يبطل الحكم بشهادتهم عن الشرط ولا يلزم عليه ما اذا رجع شهود الشرط وحدهم في مسئلة شهود الشرط واليمين لانه لا رواية فيه عن السلف فيه واختيار عامة المحققين مثل شمس الائمة وصدر الاسلام والبرغري وغيرهم انهم لا يضمنون شيا على ان هذا الشرط وهو الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة

وهيهنا شهود العلة وهي الزنا صالحة للاضافة

الاحصان

في بيان الاهلية

والاحصان خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة في الشرع الى الخصال الحميدة فصار مضافا الى الزنا من كل وجه فصل في بيان الاهلية ولما فرغ الشيخ عن بيان الحجج التي هي خطابات الشارع وما يتعلق بها شرع في بيان الاهلية اذ الخطاب لا يثبت في غير الاهل ثم من لا عقل له لا اهلية له ثم شرع في بيان العقل فقال العقل معتبر لاثبات الاهلية ثم العقل من اعز النعم اذ به يمتاز الانسان عن الحيوان وبه يعرف ربه وبه ينال سعادة الدارين ولهذا قال عليه السلام ما خلق الله تعالى خلقا اكرم عليه من العقل ولكن لا كفاية بالعقل بنفسه بحال بدون اعانة الله تعالى لانه عاجز بنفسه وانه خلق متفاوتا ثم من صغر يستخرج بعقله ما يعجز الكبير عنه وقد حر تفسيره في اقسام السنة فلا نعيده ثم اختلف اهل القبلة في العقل انه هو من العلل الموجبة ام لا فقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا يعني لا مدخل له في معرفة حسن الاشيا وقبحها بدون السمع ولا اثر له في ايجاب شيء وتحريمه بحال بل الموجب هو السمع وهو قول الشافعي حتى ابطلوا ايمان الصبي لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله كايمان صبي غير عاقل وقالوا في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا قتلوا ضمنوا لحمل كفرهم عفوا اخذ حملوا كالمسلمين في الضمان وعندنا لم يضمنوا وان كان قتلهم حراما قبل الدعوة لان غفلتهم عن الايمان بعد ادراك مدة التامل لا يكون عفوا فكان قتلهم مثل قتل نسا اهل الحرب بعد الدعوة فلا يجب ضمانا تمسكوا في ذلك بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب عنهم انتفى حكم الكفر وبنوا على القطع وبقوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فلو كان العقل حجة قبل النبي لكان حجة الله قبل بعثة الرسل تامة في حقهم ولان الله تعالى جعل الهوى غالبا في النفوس شاغلا للعقول لعاجل المنافع فيعجز الانسان على عليه اصله في فكر عقله عن اثر الهوى ونوم الغفلة بلا شرع حرجا اكثر من حرج القاصر بسبب نقصان العقل لادراك ما يدركه البالغ ثم ذلك العذر اسقط عن الصبي وجوب الاستدلال بعقله واسقط عنه الخطاب فلان يسقط الاستدلال بمجرد العقل قبل اعانة الوحي كان اولى وقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه محرمة لما استقبحه على القطع فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست بموجبة بذواتها بخلاف العلل العقلية فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل وانكروا ثبوت رؤية الله تعالى في الاخرة بالنصوص الدالة قائلين بان رؤية ما لا جهة له ولا كيف مما يستحيله العقل وانكروا ان تكون القبائح من الكفر والمعاصي داخلة تحت ارادة الله تعالى ومشيته لان اضافتها الى ارادته مما ينفيه العقل فلا يجوز ان يرد الشرع بذلك وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل واذا صار الانسان محتملا عقله للاستدلال بالشاهد على الغائب فقد كملت العلة الموجبة في حقه فقد توجه عليه التكليف بالايمان ولهذا قالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف عن الطلب وترك الايمان فكان الصبي العاقل مكلفا بالايمان ومن لم يبلغه الدعوة اصلا ونشا على شاهق جبل فلم يعتقد ايمانا ولا كفرا ومات على ذلك كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل وتمسكوا في ذلك بقصة ابرهيم عليه السلام فانه قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحي الي ولو لم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين وبان المعجزة بعد الدعوة لا يعرف الا بدليل عقلي وبان حدث العالم على المحدث ادل من علامات المعجزة فلما كان بالعقل كفاية معرفة المعجزة والرسالة كان به كفاية معرفة الله تعالى بالطريق الاولى فكان بنفسه حجة بدون الشرع ولزم العمل به والقول الصحيح فيه ان العقل غير موجب بنفسه كما قالت المعتزلة وغير مهدر ايضا كما قالت الاشعرية فان من انكر معرفة الله تعالى به لا لان العقول وخرسها فقد قصروا من الزم الاستدلال بلا وحي ولم تعذر لغلبة الهوى مع انه ثابت في اصل الخلقة فقد غلا بل العقل معتبر لاثبات اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يثبت

القول الصحيح

بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح فكان معتبرا لاثبات الاهلية ولذلك قلنا في الصبي العاقل انه غير مكلف بالايمان
وان صح منه الايمان لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عنه بالنص وهو قوله عليه السلام رفع القلم عن
ثلث عن الصبي حتى يحتلم حتى اذا عقلت المراهقة ولم تصف الايمان بعدما استوصفت وهي تحت زوج مسلم
بين ابوين مسلمين لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت لانها صارت مكلفة بالايمان فعلم
ان الصبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به لبانت من زوجها وهذا هو اختيار القاضي ابي زيد وذكر في الكفاية
ان وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابي حنيفة ذكر في المنتقى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهما الله لا عذر لاحد في الجهل
بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه رحمه الله واما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وروي عن ابي
حنيفة انه قال لو لم يبعث الله تعالى رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم قال وعليه مشايخنا من اهل
السنة حتى قال الشيخ ابو منصور رحمه الله في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله تعالى وهو قول كثير من مشايخ العراق
وحملوا قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث الحديث على الشرائع قلت وهذا القول يوافق قول المعتزلة من
حيث الظاهر سوى انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف
كالخطاب والصحيح ما اختاره القاضي ابو زيد وفخر الاسلام ومن تابعهما رحمهم الله لانه موافق لظاهر النص ولظاهر
الرواية ولذلك قلنا في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل حتى اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان
معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال بان بلغ على شاهق جبل ومات من ساعته فاما
اذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا لان الامهال وادراك مدة التأمل بمنزلة
دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة فلا عذر بعد ذلك الا ترى انه لا يرى صورة الا وقد عرف
له مصورا فكيف يعذر بعد رؤية صور حسية وبعد ادراك مدة التأمل في الجهل بخالقها ومصورها مع ان له من
الاستدلال والنظر ما يتم به معرفة الله تعالى فلم يكن معذورا وهذا مثل ما قال ابو حنيفة رحمه الله في السفيه اذا بلغ خمسا
وعشرين سنة يدفع ماله اليه وان لم يؤنس فيه رشد مع ان دفع المال معلق بايناس الرشد والمعلق
بالشرط معدوم قبل وجوده لانه لما استوفى هذه المدة لا بد من ان يستفيد رشدا بالتجربة في الغالب لانها
مدة يصير مثله جدا فيها ومن صار فرعه اصلا فقد تناهى في الاصالة فلا بد من ان يستفيد رشدا بنسبة
حاله فقام مضي المدة مقام الرشد فيجب دفع المال اليه فكذلك ههنا بعد مضي مدة التجربة لا بد من ان يستفيد
العاقل بصيرة ومعرفة بصانعه بالنظر في الايات الظاهرة فاذا لم يحصل له معرفة بعد مضي المدة كان
لاستخفافه بالحجة كما يكون بعد دعوة الرسل فلا يكون معذورا وليس على حد الامهال وتقدير
زمان التجربة فيمن لم تبلغه الدعوة دليل يعتمد ويحكم انه كذا وما قيل انه مقدر بثلاثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه والامتحان
يمهل ثلاثة ايام ليس بقوي لان مدة التجربة تختلف باختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة فرب عاقل
يهتدي في زمان قليل ما لا يهتدي اليه غيره في زمان كثير فيفوض تقديره الى الله تعالى اذ هو العالم بمقدارها
في حق كل شخص على الحقيقة فيعفو عنه قبل ادراكها ويعاقبه بعد استيفائها ثم من جعل العقل حجة موجبة كالاشعري
بنفسه فلا دليل له يعتمد عليه ومن الغاه من كل وجه فليس معه دليل يعتمد عليه ايضا واما ما تمسك به كل فريق كالمعتزلة
من النصوص فمأولة بعضها معارض بالبعض فلم يتم الحجة لاحد الفريقين بها لنا ولا للفريق الاخر ايضا بما
يوافق مذهبه فصارت كانها ساقطة من حيث التمسك لتعارضها على انك اذا تاملت فيها عرفت انها لا تدل
على ان العقل موجب بنفسه بدون الشرع ولا على انه ملغى ايضا فكانت عن محل النزاع بمعزل قوله
والاهلية نوعان الى اخره اذا ثبت ان العقل معتبر في اثبات الاهلية والقسم الاهلية على نوعين

يحفظ

والاهلية نوعان

اهلية وجوب اي نفس الوجوب اهلية الانسان للشيء صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله اياه
وفي الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهي بناء على قيام الذمة اي اهلية الوجوب
لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة لان الذمة هي محل الوجوب ولهذا يضاف الوجوب اليها لا الى غيرها ولهذا
اختص بالوجوب الانسان دون سائر الحيوانات في قوله وان الادمي يولد وله ذمة صالحة دليل على
قيام الذمة للانسان للوجوب اي للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح
بشراء الولي وتزويجه اياه ويجب عليه المهر والثمن بعقد الولي ويلزمه عشر ارضه وخراجها ولو انقلب الطفل
على مال انسان فاتلفه يضمن بالاجماع وهذا رد لما ذكره من لم يشم رائحة الفقه في مصنفه ان تقدير المال كانه يريد الغزالي رحمه الله
في الذمة من التوهمات لا معنى له ولا حاجة اليها بل الشرع يحكم بان يطالبه بذلك القدر من المال وهذا هو المعقول
عرفا وشرعا فقال اخرون الوجوب فيها ثابت بالاجماع فمن انكره فقد خالف الاجماع والذمة في اللغة
العهد قال تعالى الا ولا ذمة اي عهدا والمراد بها في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد سابق اي وصف يصير
الشخص به اهلا للايجاب والاستيجاب بناء على العهد الماضي الذي جرى بين العبد والرب يوم الميثاق
بقوله الست بربكم على ما قال جمهور المفسرين ان الله تعالى اخرج ذرية ادم من ظهره مثل الذر واخذ عليهم الميثاق
بقوله الست بربكم فاجابوه ببلى هكذا روى سعيد بن جبير عن ابن عباس عن النبي عليه السلام والجنين
قبل انفصاله عن الام جزء من وجه حسا وحكما اما حسا فلانه كيد الام ورجلها ولهذا يقرض بالمقراض عنها
واما حكما فلانه يعتق بعتقها ويرق برقها ويدخل في البيع تبعا لها ولكنه لما كان منفردا بالحيوة ومعدا للانفصال
وصيرورته نفسا براسه لم يكن جزءا لها مطلقا فلم يكن له ذمة كاملة حتى صلح لان يجب له الحق من العتق
والارث والوصية والنسب ولم يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه
نفقة الاقارب واذا انفصل عنها ظهر له ذمة كاملة وصار اهلا بسبب ذمته للوجوب عليه وله وكان ينبغي
ان يجب عليه الحقوق بجملتها كالبالغ لتحقق السبب وكمال الذمة غير ان الوجوب اي لكن نفس الوجوب
غير مقصود بذاته بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك في
حق الصبي لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب اي لا يثبت لعدم حكمه وهو المطالبة بالاداء وغرضه
وهو الابتلاء كما ينعدم الحكم لعدم محله كبيع الحر واعتاق البهيمة ولما جاز ان يبطل الوجوب لعدم
حكمه صار هذا القسم منقسما بانقسام الاحكام فكل قسم يتصور شرعيته في حقه يجوز ان يثبت وجوبه
وما لا فلا ثم الاحكام منقسمة الى حق الله تعالى وحق العبد وما اجتمع فيه حقان الى اخر الاقسام
المذكورة في فصل ما ثبت بالحجج فحقوق العباد ما هو الغرم عليه كالغرم والعوض لان الصبي من اهل
وجوبه لوجود سببه وحكمه وهو المال اذ المال مقصود منها دون الاداء والغرض رفع الخسران بما يكون
جبرانا له او حصول الربح وذلك بالمال يكون واداء وليه كادائه في هذا المقصود وما كان صلة له
شبه المؤنة كنفقة الزوجات والاقارب فالوجوب ثابت في حقه عند وجود سببه اما نفقة الزوجات
فلانها شبيهة بالاعواض اذ تجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس يجب عوضه واما نفقة الاقارب
فمؤنة متعلقة باليسار ولهذا لا تجب على المعسر والمقصود ازالة حاجة القريب بوصول كفايته اليه وذلك
بالمال يكون واداء وليه كادائه فيه فكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان صلة لها شبه بالاجزية لم يكن
الصبي من اهله فلا يجب عليه ذلك كتحمل الدية فانها صلة ولكنها تشبه الجزاء على ترك حفظ البقعة البقعة ظ
والاخذ على يد الظالم ولذلك اختص به رجال العشيرة الذين هم من اهل هذا الحفظ دون النساء

والصبي ليس من اهل الجزاء لانه ليس باهل العقوبة وما كان عقوبة او جزاء من حقوق العباد كالقصاص وحرمان
الميراث لم يثبت في حقه لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل واما حقوق الله تعالى فيجب عليه
متى صح القول بحكمه كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن على ما مر بيانه ومعنى العبادة والعقوبة فيهما
ليسا بمقصودين والمقصود منهما المال واداء الولي في ذلك كادائه فيكون الصبي من اهل وجوبه ومتى بطل
القول بحكمه لا يجب كالعبادات الخالصة والعقوبات والايمان لا يجب على الصبي قبل ان يعقل فاذا
عقل احتمل الاداء قلنا بوجوب اصل الايمان دون ادائه حتى صح الاداء ولا يجب تجديد الايمان بعد
البلوغ لانه ليس في نفس الوجوب تكليف وخطاب وانما ذلك في وجوب الاداء وذلك موضوع عنه
ولكن صحة الاداء لا يبتني على الخطاب الا ترى ان المسافر يؤدي صوم رمضان يقع فرضا وان لم يكن
مخاطبا به وكذا الجمعة تقع فرضا عنه وان لم يكن مخاطبا بها وكذا العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن
كالصلوة والصوم او بالمال في الزكوة او بهما كالحج لا يجب عليه وان وجد سببها ومحلها وهو الذمة لعدم
حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود في حقوق الله تعالى اذ العبادة فعل يحصل من العبد اختيارا على سبيل التعظيم تحقيقا
للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي الذي لا يعقل بنفسه ولا يحصل ذلك باداء وليه لان ثبوت الولاية عليه
بطريق الجبر لا بطريق الاختيار فلا يصلح طاعة فلو جعلنا اداء وليه كادائه فيما هو مالي نظرا الى المقصود
وهو المال لا الفعل وذلك لا يجوز في جنس القرب لانه يدل على حاجة صاحب الحق كما في حقوق العباد ومن يتقرب
له القربة اعني الله غني متنزه عن ذلك فلذلك لم يلزم على الصبي الزكوة فان قيل قد ذكر ... مردود
بقوله عليه السلام ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا تاكلها الصدقة وفي رواية كيلا تاكلها الزكوة وفي رواية من ولي
مال اليتيم فليؤد زكوته قلت هذا خبر مزيف فان الصحابة اختلفوا في هذه المسئلة فقال ابن عباس
لا زكوة في مال الصبي وقال ابن مسعود يعد الوصي عليه سنين ثم يخبره بعد البلوغ ان شاء ادى وان
شاء لم يؤد وعن ابن عمر وابنه وعائشة انهم اوجبوها في ماله ولم تجر المحاجة بينهم بهذا الحديث ولو بلغهم
لما وسعهم ترك المحاجة ولو احتجوا به لاشتهر اكثر من شهرة الفتوى وخبر الواحد يرد بمثله عندنا
مع انه روي عن الحسن البصري انه حكى اجماع السلف في ان لا زكوة على الصبي واما ما يشوبه معنى المؤنة
كصدقة الفطر لم يلزمه عند محمد وزفر لانه ليس باهل العبادة وقد ترجح فيها معنى العبادة فصار
معنى المؤنة بمنزلة المعدوم وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يلزمه النفاذ بالاهلية القاصرة والاداء
القاصر يكون بواسطة الولي مضافا اليه فيما هو عبادة قاصرة واما ما هو عقوبة من حقوق الله تعالى كالحدود
ولم يجب عليه كما لا يجب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو المواخذة بالفعل
ثم بعض مشايخنا مثل القاضي ابي زيد وغيره قالوا بوجوب حقوق الله تعالى جميعا على الصبي كحقوقها كوجوبها
على البالغ ثم سقوطها بعذر الصبا لدفع الحرج لان الوجوب مبني على صحة الاسباب وقيام الذمة لا
على القدرة فيثبت الوجوب باعتبار السبب والمحل اذ الوجوب يثبت جبرا لا اختيار للعبد فيه حتى يعتبر
عقله وتمييزه ولكن الصحيح انتفاء الوجوب اصلا وهو اختيار المحققين من اصحابنا لان القول بالوجوب مع
عدم حكمه مجاوزة الحد في الغلو واخلاء لايجاب الشرع عن الفائدة في الدنيا والاخرة لان فائدته في الدنيا
تحقيق معنى الابتلاء وفي الاخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم وهو الاداء وهذا القول اسلم الطريقين عن
الفساد لان الصبي غير مخاطب بالاجماع فالقول بالوجوب ثم بالسقوط لا يخلو عن فساد ولانه لو
كان الوجوب ثابتا عليه ثم سقط لدفع الحرج لكان سعيه لم يكن مؤديا للواجب اذا ادى

سقوطها

كالمسافر اذا صام في السفر وحيث لم يقع المؤدى عن الواجب بالاتفاق وكذا ظاهر قوله عليه السلام رفع القلم عن
ثلث عن الصبي حتى يحتلم يدل على انتفاء الوجوب ولان الصبي اذا بلغ في بعض شهر رمضان لا يقضي ما مضى
ولو كان الوجوب ثابتا عليه لزمه القضاء كالمجنون والمغمى عليه وهذا دليل على عدم الوجوب كذا ذكره المصنف
في شرحه ولقائل ان يقول ان عدم وجوب القضاء لا يدل على عدم نفس الوجوب لجواز ان يكون عدم وجوب القضاء
باعتبار عدم وجوب الاداء لا باعتبار عدم نفس الوجوب واما في المجنون والمغمى عليه يجب الاداء لتوهم
زوالهما فيجب القضاء بناء عليه بخلاف الصبي فانه لا يتوهم زوال الصبا الى مدة معلومة فلا يجب الاداء
فلم يجب القضاء قوله واهلية اداء الى اخره اهلية الاداء نوعان بالاستقراء كاملة وقاصرة لا
خلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن والانسان في
اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد لان يوجد فيه كل واحدة منهما شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان
يبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال فقبل بلوغ درجة الكمال كانت كل واحدة قاصرة كما يكون للصبي المميز
قبل البلوغ وقد يكون احدهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي
البدن ولهذا الحق بالصبي في الاحكام ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى
الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال حرجا بينا لانه يتحرج في الفهم بادي عقله
ويثقل عليه الاداء بادني قدرة البدن والحرج منفي بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب
شرعا لاول امره حكمة ولا اول ما يعقل ويقدر رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم
والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه
الا بعد تجربة وتكلف عظيم واقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال
العقل تيسيرا وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقط
الاعتبار لانه دار الحكم مع السبب الظاهر وهو البلوغ بدليل قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث
عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب والحساب
انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان اللزوم لا يثبت الا باعتدال العقل بالبلوغ قوله والاحكام
منقسمة في هذا اي في باب اهلية الاداء قاصرة في حق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان
وجب القول بصحته من الصبي بلا لزوم لوجود حقيقته وهو التصديق والاقرار من اهله لان الاقرار
باللسان ممن هو مميز عاقل دليل التصديق وكلامنا في صبي عاقل يناظر في وحدانية الله تعالى ورسالة
رسوله ويلزم الخصم فكان هو والبالغ سواء في اهلية الايمان وقد ثبت بالنص ان الصبي من اهل
ان يكون هاديا قال تعالى واتيناه الحكم صبيا اي النبوة فيستحق انه من اهل ان يكون مهديا مجيبا للداعي
بالطريق الاولى وبعد وجود حقيقة الشيء من الاهل انما يمتنع ثبوته بحجر شرعي وهذا لا يليق بالايمان
لان الحجر عنه كفر لانه حسن بعينه لا يحتمل ان يكون قبيحا بحال فلو صار محجورا عنه لكان قبيحا
من ذلك الوجه ولا يصح الا في لزوم الاداء وذلك موضوع عنه فاما الاداء فلا يحجر عنه فكان
النظر في الحكم بصحة ادائه لانه ينال به فوز الدارين واما حرمان الميراث من اقاربه الكفار ووقوع
الفرقة بينه وبين امراته الكافرة فمضاف الى كفر الباقي على كفره لا الى اسلامه لان الاسلام شرع عاصما
للحقوق لا قاطعا ولان ذا ليس بمقصود من الايمان بدليل صحته من غير قريب يرثه ولا امراة يبعد
نكاحها بل هو ثبت بناء على صحة الاسلام وحقيقته لان يكون مختصا به ومثله لا يمنع صحة الايمان

واهلية اداء

المميز

بتعذر

والاحكام

لان تعرف صحة التي يستفاد من حكمه الاصلي وهو سعادة الاخرة فيما نحن فيه لا مما هو من ثمراته الا يرى انه لو ورث قريبه او وهب له قريبه فقبله يعتق عليه مع ان العتق ضرر محض لان الحكم الاصلي للارث والهبة الملك بلا عوض وهو نفع محض فيكون مشروعا في حقه وانما يثبت العتق بناء على ثبوت الملك لا مقصودا بالارث والهبة ولهذا يتحقق كلاهما بدون العتق ولان ذا استرك فقد يصير مستحقا للارث من قريبه المسلم ويتقرر نكاحه اذا كانت زوجته اسلمت قبله والدليل على عدم لزوم الايمان قبل البلوغ ما ذكره في الجامع انه اذا استوصف فلم يصفه الاسلام بعدما عقل لم تبن امراته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه كفرا فتبين منه امراته وقال الشافعي رحمه الله لا يصح ايمانه في حق احكام الدنيا قبل البلوغ فيرث اباه الكافر ولا تبين منه امراته المشركة لانه مولى عليه في الاسلام حيث يصير مسلما باسلام ابيه وامه فلا يصلح وليا فيه بنفسه كالصبي الذي لا يعقل والمجنون وذلك لان الشخص انما يصير موليا عليه من جهة غيره حال عجزه عن التصرف لنفسه بنفسه ومتى كان قادرا لا يجعل موليا عليه فدل ثبوت الولاية عليه على انه عاجز فاما في حق احكام الاخرة فنفع محض فوجب القول بصحته ليتحقق الاعتقاد عن معرفة وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام الاخرة ثبوته في احكام الدنيا لان احدهما ينفصل عن الاخر فان من اعتقل لسانه في مرض موته فاسلم في تلك الحالة قبل ان يعاين الاهوال صح اسلامه في احكام الاخرة ولا يصح في حق احكام الدنيا حتى لا يصلى عليه ويدفن في مقابر المشركين ومن اسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر في احكام الاخرة مؤمن في احكام الدنيا ولهذا اجرى احكام المسلمين على المنافقين في زمن النبي عليه السلام وجوابه ما قلنا ولا نم ايضا انه مولى عليه في الاسلام لان تفسير الولاية ان يقدر الرجل على مباشرة التصرف على غيره والاب لا يملك ان يعقد عقد الاسلام على ولده بل يعقده لنفسه ثم يثبت الحكم في ولده تبعا والدليل على انه لا يصير مسلما باسلام الجد حال عدم الاب ويصير مسلما باسلام الام مع وجود الاب ولا ولاية للام مع وجود الاب فعلم ان ثبوته ليس بطريق الولاية ولكن يثبت حكم الاسلام فيه تبعا على ان الصبي عندنا يجوز ان يكون موليا عليه ووليا بنفسه اذا كان التصرف نفعا محضا كقبول الهبة فان الاب يقبل عليه ويقبل هو بنفسه عندنا لان الولاية ثبتت عليه نظرا له فلا يوجب حجرا عما هو نظر له محض بل يثبت الامران جميعا ليتسع طريق النفع قوله وان كان قبيحا لا يحتمل غيره اي حسن الله تعالى ان كان قبيحا لا يحتمل غير القبح بحال كالكفر اي الردة لا يجعل عفوا حتى حكم ابو حنيفة ومحمد بردته في حق احكام الدنيا والاخرة استحسانا ولهذا تبين منه امراته ولا يرث من اقاربه المسلمين لانه لما وجد منه حقيقة الايمان وجد منه حقيقة الردة وهذا لانه لما اعتبر علمه بالله تعالى والجهل بغير الله لا يعد منه علما فكذا الجهل بالله تعالى والردة جهل بالله تعالى لا يحتمل ان يكون مشروعة بحال قال ابو الفضل الكرماني انما حكمنا بردته ضرورة الحكم بصحة اسلامه لان الاسلام مما يوجب العبد باختيار منه فيكون متصور الترك منه ومتى قلنا لا يتصور الترك منه لم يكن الموجود اسلاما وترك الاسلام بعد وجوده هو الردة وما يلزمه من احكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفرقة فانما يلزمه ضرورة الحكم بصحتها لا مقصودا بنفسه الا يرى انها تثبت في حقه بطريق التبعية للابوين بان ارتدا ولحقا بدار الحرب وفيما يتضرر به مقصودا لا ولاية لابويه عليه وقال ابو يوسف والشافعي رحمهما الله لا يصح ردته في احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع محض وهو القياس قوله وما هو بين الامرين اي ما يتردد بين حقوق الله تعالى بين ان يكون حسنا وبين ان لا يكون يعني يحتمل ان يكون حسنا مشروعا في بعض الاوقات والحالات دون البعض كالصلوة والصوم والحج ونحوها يصح الاداء منه قبل البلوغ باعتبار

والدليل على عدم لزوم الايمان

وهو قول الكرخي فانه قال ... في السعد وفي القياس ... وفي الاستحسان ... قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وهو ما انا استحسانا به قلت

٨

111

لان يحب الاداء

الاهليه القاصرة بلا وجوب الاداء الزام العهدة وفي صحة الاداء بلا لزوم نفع محض لانه يعتاد اداءها فلا يشق عليه ذلك بعد البلوغ ولهذا صح التنفل منه بهذه العبادات بلا لزوم مضي ووجوب قضاء الا انها قد شرعت كذلك في الجملة في حق البالغ كالصلوة المظنون والحج المظنون ولهذا اذا احرم الصبي صح بلا عهدة حتى لو ارتكب محظورا لم يلزمه الكفارة لان في ذلك ضررا واذا ارتد الصبي لا يقتل وان صحت ردته عندهما لان القتل ليس من حكم عين الردة بل هو من حكم المحاربة ولم يوجد منه قبل البلوغ ولهذا لا يثبت في حق النساء ولان القتل يجب جزاء على الردة بطريق العقوبة وما يجب جزاء ينبني على الاهلية الكاملة فلا يثبت بالاهلية القاصرة ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اساءة الادب مع انه نوع جزاء وجواز استرقاقه مع ان الاسترقاق جزاء وعقوبة على الكفر لان الضرب عند اساءة الادب من باب التاديب فليس بجزاء على الفعل كضرب الدواب للتاديب وقد ورد الشرع به حيث قال عليه السلام تضرب الدابة على النفار ولا تضرب على العثار والضرب المذكور في قوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا ضرب تاديب لا عقوبة ليعتاد اداء الصلوة والضرب للتاديب من النفع المنافع في حقه قوله وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا اي ما هو غير حق الله تعالى ان كان نفعا خالصا يصح مباشرته منه كقبول الهبة والصدقة وقبضها والاصطياد والاحتطاب ونحوها فلا يظهر الحجر فيها كقبول بدل الخلع من العبد المحجور بان خالع امراته على مال وقبضه بغير اذن مولاه يصح لانه حجر عما فيه ضرر وهذا نفع محض في حقه فلا يتوقف على اجازته ولهذا صححنا عبارة الصبي في بيع مال غيره وطلاق غير امراته وعتاق غير عبده اذا كان وكيلا لانه نفع محض في حقه لانه يصير به مهتديا في التجارات عارفا بمواضع الغبن والخسرات واليه الاشارة في قوله تعالى وابتلوا اليتامى اي اختبروا عقولهم ومعرفتهم بالتصرفات قبل البلوغ قوله وفي الضار اي ما هو ضرر محض لا يشوبه نفع في العاجل غير مشروع في حقه كالطلاق والعتاق والهبة والصدقة والقرض لان فيها ازالة ملكه من غير نفع يعود اليه لان الصبا مظنة المرحمة والاشفاق لا مظنة الاضرار والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار ولا يملك ما هو ضرر محض عليه غيره مثل الولي والوصي والقاضي ما خلا القرض فان القاضي يملكه لقدرته على استيفائه بدون البينة بخلاف غيره وذلك لان ولاية هؤلاء بطريق النظر وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض في حقه وكان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق في حقه عدمها عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند تحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الائمة قال في اصوله زعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي حتى لا تكون امراته محلا للطلاق قال وهذا وهم عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا ضرر في اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع كان صحيحا ولهذا يتبين فساد قول من يقول انا لو اثبتنا ملك الطلاق وهو ولاية الايقاع في حقه كان خاليا عن حكمه غير معتبر لانا لا نم خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امراته وعرض عليه الاسلام فابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امراته وكان ذلك طلاقا في قول محمد واذا وجدته امراته مجبوبا فخاصمته ففرق بينهما كان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يثبت لان الاكتفاء بالاهلية القاصرة لتوفير المنفعة وذا لا يتحقق فيما هو ضرر محض قوله وفي الدائر بينهما اي ما يتردد بين النفع والضرر كالبيع والاجارة والنكاح ونحو ذلك يملكه باذن الولي ولا يملكه بنفسه فان البيع اذا كان رابحا كان نفعا واذا كان خاسرا كان ضررا وهذا لانه قد صار اهلا لمباشرتها لوجود اصل العقل حتى صح منه هذه التصرفات لغيره

منقى الشركة والا فرائد النفع والاقوال بالعقد والاستهلاك والرهن كشف بزدوى

واشتاع الصحة لمكان معنى الضرر فاذا اندفع توهم الضرر براي الولي التحق بما تمحض نفعا فيصح مباشرته وفي
القول بصحة مباشرته براي الولي اصابة مثل ما يصاب بمباشرة الولي من النفع مع فضل نفع البيان لان في تصحيح عبارته
نوع نفع لا يحصل ذلك بمباشرة الولي وتوسع طريق الاصابة انضالان المنفعة بان يحصل بمباشرة الولي
ومرة بمباشرته وذلك النفع من ليس يشهد عليه احد البابين ولان جواز هذه التصرفات منه عند انضمام راي الولي برايه
باعتبار ان قصور رايه لما اندفع براي الولي التحق بما هو بالبالغ او صار بمنزلة ما اذا اندفع ذلك بكمال رايه بالبلوغ
حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة ولا يملك الولي ذلك وعندهما
نفوذ تصرفه باعتبار انضمام راي الولي لا باعتبار انه صار كالبالغ حتى وجب اعتبار رايه العام وهو اذنه
في جميع التصرفات برايه الخاص وهو ما اذا باشر التصرف بنفسه فكما لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ
بمباشرة الصبي بعد اذن الولي له والفقه له ان غبن الفاحش بمنزلة الهبة فان من لا يملك الهبة كالاب والوصي
في حال الصغر لا يملك التصرف بالغبن الفاحش ثم الصبي لا يملك الهبة بالاذن فلا يملك التصرف بالغبن الفاحش
ايضا بالاذن ولو باشر البيع بغبن فاحش مع الولي فعن ابي حنيفة روايتان في رواية لا يجوز لشبهة النيابة لانه
في التصرف باعتبار ملكه اصيل وتشبه تصرف الوكلاء من حيث انه يتوقف الى راي الولي فيثبت شبهة النيابة في تصرفه
فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي اذ يمكن فيه تهمة ان الولي انما اذن ليحصل مقصوده
ولم يقصد بالاذن النظر له وسقطت هذه الشبهة مع الاجنبي وفي رواية يجوز لما قلنا انه صار كالبالغ بالاذن
قوله وقال الشافعي الى آخره اصل الشافعي ان من كان موليا عليه لا يصلح ان يكون وليا لان كونه موليا عليه
سمة العجز وكونه وليا آية القدرة وكونه قادرا في شيء وعاجزا فيه متضادان فلا يجتمعان فلما جعله الشرع
موليا عليه في شيء دل ذلك على سقوط ولايته فيه اذ لو بقيت لما ثبت للغير ولاية فيه كما بعد البلوغ فلهذا لا يعتبر
عبارته في اختيار احد الابوين لان منفعة هذا الاختيار لا يحصل بمباشرة الولي فيعتبر عبارته فيه واذا
اعتبرت عبارته فيه لا يعتبر عبارة الولي فيه وصورة المسئلة ما اذا وقعت الفرقة بين الابوين وبينهما ولد
فيقول حق الحضانة للام الى سبع سنين او ثمان سنين ثم يخير الولد بينهما فايهما اختار يكون عنده لما روى عنه
انه عليه السلام خير غلاما بين ابويه وعندنا لا يخير وجواب ما روي انه عليه السلام دعا لذلك الغلام
فببركة دعايه وفق لاختيار ما هو الانفع له ولم يوجد مثله في حق غيره كذا في المبسوط وكذا في الاسلام والعبادات
لانه لا يمكن تحصيلها بمباشرة الولي فيعتبر عبارته فيها وابطل الايمان والردة لانهما شيئان يتطرق السعيه
للابوين ولا يعتبر عبارته فيها وكذا بيعه لانه يحصل بمباشرته واما في قبول الهبة في حق لا يصح منه كالبيع بحصوله
بمباشرة الولي وفي قول يصح منه ولا فقه فيما ذكر من الجواب في المسائل لانه لم يبن الامر على دليل الصحة وعدمه
بل بنى الامر على شيء خارج عن الفقه وانما الجمع بين كونه وليا وموليا عليه غير ممتنع عن الاحتمال اي يحتمل
ان يوجد هذا التصرف بمباشرته فيكون موليا لا ان يوجد التصرف بالطريقين جميعا فيكون وليا وموليا
عليه ولا يستحيل الجمع بينهما بهذا الوجه كما في ارسال الطلاق وتعليقه وعندنا لما كان الصبي قاصر الاهلية
صلح موليا عليه باعتبار قصور العقل ولما كان صاحب اصل الاهلية لوجود اصل العقل صلح وليا بنفسه ولا
منافاة في الجمع بينهما وفيما قلنا توسعة طريق الاصابة وهو المقصود اذ المقصود من الاسباب احكامها
فيكون المقصود من الجمع بين الامرين حكمة وهو حصول النفع فوجب العمل بالدليل في السبب من غير
تعيين احدهما ليحصل النفع له على كلا التقديرين قوله والامور المعترضة على الاهلية لما فرغ
من بيان الاهلية وما يبتنى عليه من الاحكام شرع في بيان امور تعترض عليها فيمنعها عن بقائها

فيكون وليا فيه ويحتمل ان... بوجه عما شرع الولي

في الامور المعترضة على الاهلية

على

على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب كالموت وبعضها يزيل اهلية الاداء كالنوم والاغماء وبعضها يوجب
تغيرا في بعض الاحكام مع بقاء اصل اهلية الوجوب والاداء كالسفر على ما سيقف على تفصيلها وسميت
هذه الامور التي لها تاثير في تغير الاحكام عوارض لمنعها الاحكام التي تتعلق بالاهلية ولهذا سمي السحاب عارضا
لمنعه اثر الشمس وشعاعها واعلم انه لم يذكر الحبل والارضاع والشيخوخة القريبة الى الفناء في العوارض وان تغير بها
بعض الاحكام لدخولها في المرض كذا قيل واورد عليه الجنون والاغماء فانهما من الامراض وقد ذكرهما على الانفراد
واجيب عنه بانهما وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة تحتاج الى بيانها فافردهما بالذكر
قوله سماوي وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار للعبد فيه ولهذا نسب الى السماء لانه خارج
عن قدرة العبد نازل من السماء وقدم السماوي من المكتسب ذكرا لانه اظهر في العارضية لخروجه عن اختيار
العبد واشد تاثيرا في الاحكام من المكتسب وذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لكل انسان
لان الانسان قد يخلو عنه كادم وحوا فانهما خلقا لما كانا من غير تقدم صغر ولان في ماهية الانسان لا يدخل
الصغر فكان امرا عارضا ولهذا جعل الجهل من العوارض مع انه امر اصلي قال تعالى والله اخرجكم من بطون
امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه امر زائد على ماهية الانسان وانما جعل الجهل من المكتسب وان لم يكن للعبد فيه
اختيار لانه قادر على ازالته بخلاف الرق حيث لم يجعل من المكتسب مع تمكن ازالته في الاصل بالاسلام
لانه ثبت جزاء على الكفر ولا اختيار للعبد في ثبوت الاجزية بل هي تثبت جبرا كالحدود فكان من العوارض
السماوية ثم انه قدم الصغر في تعداد السماوي والجهل في تعداد المكتسب لانهما ثابتان في اول احوال الادمي قوله
وهو اي الصغر في اول احواله مثل الجنون فيسقط عن الصغير ما يسقط عن المجنون لانه عديم العقل كالمجنون
بل ادنى حالا منه لانه قد يكون للمجنون تمييز وان لم يكن له عقل وهو عديم الامرين واما اذا عقل اي ظهر شيء
من آثار العقل فيه فقد اصاب ضربا اي نوعا من اهلية الاداء وكان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الاداء بحسب
ذلك لكن الصبا عذر مع ذلك لانه لم يبلغ عقله غاية الاعتدال فيسقط اي بهذا العذر ما يحتمل السقوط عن
البالغ من حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم وساير العبادات كالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط
بالاعذار وتحتمل النسخ في انفسها ولكن لا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط كفرضية الايمان فانه لا يحتمل السقوط
لانه تعالى اله دايم منزه عن التغير فكان وجوب التوحيد دائما بدوام الالوهية لكن قد يتعذر العبد في
الاداء بعذر حقيقي او تقديري بان لم يكن له قدرة الفعل والعقل او العقل مع بقاء الوجوب كما تعذر
اداء الصلوة بها كالنوم وفقد الطهارة مع بقاء الوجوب فلاجرم اذا اداه الصبي كان فرضا لا نفلا
الا ترى انه اذا ادرج صغيرا لزمته الاحكام التي تثبت تبعا للايمان كما مر ولا يلزم عليه الاداء قوله
وجملة الامر اي الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان يوضع عنه اي عن الصبي العهدة اي يسقط
عنه عهدة ما يحتمل العفو والمراد بالعهدة هنا لزوم ما يوجب التبعة والمواخذة وقيل العهدة ما حصل
بالعهد الماضي وهو الوجوب ويصح منه اي من الصبي بان يباشر بنفسه وللصبي بان يباشر غيره لاجله ما
لا عهدة فيه اي لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض لان الصبا مظنة المرحمة طبعا فان كل
طبع سليم يميل الى الترحم عليه وشرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا الحديث فجعل الصبا سببا لاسقاط
كل تبعة وضمان يحتمل السقوط عن البالغ بوجه فلا يحرم عن الميراث بالقتل اي فلا يحرم الصبي عن الميراث
بسبب قتل مورثه عمدا او خطأ ويستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وبالاعذار
كثيرة فيسقط بعذر الصبا ايضا ولان الحرمان ثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة

لا يحرم الصبي عن الميراث بقتل مورثه

والجنون

لقصور معنى الجناية في فعله بخلاف الكفر والرق يعني اذا ارتد الصبي العاقل والعياذ بالله او كان رقيقا فانه لا يستحق الارث لان الكفر والرق ينافيان اهلية الارث اما الكفر فانه ينافي اهلية الولاية على المسلم لقوله تعالى لن يجعل الله للكافرين الاية والارث مبني على الولاية الا يرى الى قوله تعالى اخبارا عن زكريا فهب لي من لدنك وليا يرثني فانه يشير الى ان الارث مبني على الولاية واما الرق فلان الوراثة خلافة الملك والرق ينافي الملك لما سبق فكان الرق منافيا لاهلية الارث ولان توريث الرقيق عن قريبه توريث للاجنبي عن الاجنبي حقيقة لانه لما لم يكن اهلا للملك يثبت الملك ابتدا لمولاه وذا لا يجوز ولانه لحق بالاموات والمال ليس باهل للوارث فكان عدم الحكم لعدم السبب كما في الكفر او الاهلية وعدم الحق لعدم الاهلية او السبب لا يعد عقوبة والعهدة نوعان خالصة لا يلزم الصبي كالطلاق ونحوه ومشوبة يتوقف ونحوها على راي الولي كالبيع والاجارة ونحوهما كما ذكرنا ولما كان الصبا عجزا صار من اسباب ولاية النظر وقطع ولايته عن الاغيار قوله والجنون قال الشيخ الامام المعين رحمه الله لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون الا بعد الوقوف على حقيقة العقل ومحله وافعاله فالعقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغائب والتميز بين الخير والشر ومحله الدماغ والمعنى الموجب لانعدام آثاره وتعطيل افعاله الباعث للانسان على افعال مضادة لتلك الافعال من غير ضعف في عامة اطرافه يسمى جنونا ثم انه من اسباب الحجر فيما يتوقف صحته على العقل نظرا للمجنون كالصبا والرق فانها من اسباب الحجر نظرا للصغر والمولى ويسقط بالجنون ما كان ضررا يحتمل السقوط احترز به عما لا يحتمل السقوط الا بالاداء او بابراء من له الحق كضمان المتلفات ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب فانها لا تسقط بالجنون كما لا تسقط بالصبا واما الذي يحتمل السقوط مثل الصلوة والصوم وسائر العبادات تسقط عنه وكذا تسقط عنه الحدود والكفارات وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها من المضار غير مشروع في حقه حتى لا يملكها عليه وليه كما في الصبي قوله لكنه اذا لم يمتد الى اخره يعني لما كان الجنون منافيا لاهلية الاداء اذ العبادة لا تكون بلا عقل وقصد ويفوت به القدرة على الاداء كان القياس فيه ان يسقط بنفس الجنون كل العبادات سواء كان الجنون اصليا او عارضيا قليلا كان او كثيرا كما هو قول زفر والشافعي رحمهما الله لكنه اذا لم يمتد اي لكن الجنون اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلاثة استحسانا لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا حرجا على المكلف في ايجاب العبادة بعد زواله كالنوم والاغماء ويجعل كانه لم يوجد اصلا في ايجاب القضا فيلحق الجنون الموصوف بهما بجامع ان كل واحد عذر عارض زال قبل الامتداد الا يرى ان الشرع الحق العارض بالعدم في حق صحة الاداء حتى لو من نوى الصوم من الليل ثم نام او اغمي عليه او جن ولم ينتبه او لم يفق الا بعد غروب الشمس يصح صومه مع ان الامساك ركن مقصود ولا بد في مثله من التحصيل بالاختيار وقد سلب الاختيار ولكن عند زوال العذر جعل هذا الفعل بمنزلة الفعل الاختياري بطريق الحاق العذر الزايل بالعدم واذا كان كذلك في حق الاداء الذي هو المقصود ففي حق الوجوب الذي هو وسيلة اولى ان يكون كذلك فاما اذا كثر الجنون بان امتد فصار لزوم الاداء مؤديا الى الحرج وهو الحجج في القضا لدخوله في حد التكرار بطل القول بلزوم الاداء دفعا للحرج وهذا القياس في الاستحسان في الجنون العارضي بان بلغ عاقلا ثم جن بلا خلاف بين اصحابنا فاما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا ثم عقل الصبا عند ابي يوسف حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى وما فاته عنده وعند محمد وهو ظاهر الرواية وهو بمنزلة العارضي وقيل الاختلاف على العكس وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل لنقصان الدماغ لآفة مانعة عن

١١٢

حد الامتداد

قبول الكمال مُبقية له على ما خلق عليه من الضعف الاصلي فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم كالصبا فاما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضا فكان معترضا على المحل الكامل بلحوق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفا الحرج كالنوم والاغماء قوله وحد الامتداد كذا اعلم ان حد الامتداد مختلف باختلاف الطاعات لانه يحصل بالكثرة الموقعة في الحرج ثم لما لم يكن للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبرناها ادناه وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت لان وقت الصلوة يوم وليلة وهو وقت قصير في نفسه فتوكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار ووقت الصوم وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فلذلك قال الشيخ فحد الامتداد في الصلوة ان يزيد على يوم وليلة لكن باعتبار الصلوات عند محمد اي ما لم يصر الصلوات ستا لا يسقط عنه القضا وان كانت من حيث الساعات اكثر يوم وليلة وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضا عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضا ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوات ستا فيدخل في حد التكرار وهو القياس ولكنهما اقاما الوقت مقام الواجب كما في المستحاضة وفي الصوم باستغراق الشهر وهذا اللفظ يشير الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضا وهو ظاهر الرواية وفي الكامل عن شمس الائمة الحلوائي انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضا وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سوا وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنونا ولو افاق في يوم من رمضان في وقت النية لزمه القضا ولو افاق بعده اختلفوا فيه والصحيح انه لا يلزمه القضا لان الصوم لا يفتتح فيه وانما لم نعتبر التكرار في الصوم لوجهين احدهما انا انما شرطنا الدخول في حد التكرار في الصلوة تاكيدا للوصف الكثرة فان اصل الكثرة يحصل باستيعاب الجنس وانما يصار الى المؤكد اذا لم يوجد المؤكد على الاصل وفي باب الصوم يؤدي المؤكد على الاصل اذ لا بد وان يقع وظيفة اخرى ما لم يمض احد عشر شهرا مما دخل تابعا على الاصل وهو فاسد والثاني ان الصوم وظيفة السنة لا وظيفة الشهر وان كان اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة يوم وليلة وان كان اداؤها في بعض الاوقات ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما وجعل صوم رمضان مع ستة من الشوال كصوم الدهر كله كما ورد به الحديث ثم لما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى اذ الاستيعاب لا يتحقق الا بوجود جزء من شوال فكان الجنس كالمتكرر بتكرر وقته ويتاكد الكثرة به فلا حاجة الى تكرار حقيقة الواجب فكان هذا مثل ما قال ابو حنيفة وابو يوسف في الصلوة على ما مر قوله وفي الزكوة اي الامتداد في حق الزكوة ان تستغرق الحول عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة والمذكور وهو الاصح لان الزكوة تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف ان امتداده في حق الزكوة باكثر السنة ونصف السنة ملحق بالاقل لان كل وقتها الحول الا انه مديد جدا فقدر باكثر الحول تيسيرا فان اعتبار الاكثر ايسر واخف على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط كما ان اعتبار الوقت في الصلوة ايسر من اعتبار حقيقتها ثم اعلم ان ما كان حسنا لا يحتمل السقوط مثل الايمان مشروع في حقه بطريق التبعية كما في الصبي وان لم يصح ايمانه بنفسه حتى صار مؤمنا تبعا لابويه او لاحدهما وما كان قبيحا لا يحتمل العفو كالكفر فثابت في حقه بطريق التبعية ايضا حتى انه يصير مرتدا تبعا لابويه لان الضار وان كان لا يثبت في حقه الا ان الكفر لا يحتمل العفو فلا يمكن القول برده بعد تحققه فلو لم يحكم بردته بارتداد ابويه لوجب ان يعفو ردتهما وهو فاسد فلزمت الردة في حقه ضرورة وانما تثبت الردة في حقه تبعا اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان ثم ارتدا ولحقا بدار الحرب فان لحقا وتركاه في دار الاسلام لا تثبت الردة في حقه تبعا للدار

لانه خلف عن الابوين ولو بلغ عاقلا مسلما وابواه مسلمان ثم جن فارتدا ولحقا بدار الحرب لم يصر تبعا لهما في
الردة لانه صار اصلا في الايمان فلا يصير تبعا بعده وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يتبع ابويه
والعته
بحال لانه صار اصلا فلم ينعدم ذلك بعارض فبقي مسلما كذا في نكاح الجامع قوله والعته الى اخره
العته آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه
كلام المجانين وكذا ساير اموره فكما ان الجنون يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل يشبه العته اخر احوال
الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه فالحق الجنون باول احوال الصبا والعته باخر احواله في جميع
الاحكام حتى ان العته لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصبا مع العقل فيصح اسلام المعتوه وتوكله
ببيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه اي
لكن العته يمنع العهدة اي الزام شيء فيه مضرة كالصبا فلا يطالب المعتوه بالوكالة بالبيع والشراء
بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ولا يصح طلاق امراته ولا اعتاق عبده
باذن الولي او بغير اذنه ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون اذن الولي لان كل ذلك من العهدة والمضار قوله
واما ضمان ما يستهلك الى اخره هذا جواب سؤال مقدر وهو ان العهدة ساقط عن الصبي والمعتوه فينبغي ان لا
يجب ضمان ما يستهلك فانه من العهدة وقد ثبت في حقهما فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما يستهلك من الاموال فليس
بعهدة اي ليس من العهدة المنفية عنهما لان المنفي عنهما عهدة يحتمل العفو في الشرع وضمان المتلف لا يحتمل العفو شرعا
لانه حق العبد والضمان شرع جبرا لما استهلك من المحل المعصوم ولهذا قدر بالمثل وكون المستهلك صبيا
او معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد اليه لتعلق بقائه به وقوام مصالحه به وبالصبا والعته
لا يزول حاجته اليه حتى يعصمها فيجب الضمان على المستهلك ولا يمتنع بعذر الصبا والعته بخلاف
حقوق الله تعالى فانها تجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل والقدرة وبخلاف الحقوق الواجبة
بالعقود لانها لما وجبت بالعقد وقد خرج كلامها عن الاعتبار عند استلزامه المضار لم يجعل العقود
اسبابا لتلك الحقوق في حقهما قوله ويوضع عنه الخطاب اي يسقط عن المعتوه الخطاب كما في
الصبي حتى لا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات كما في الصبي وهو اختيار عامة المتاخرين
وذكر القاضي ابو زيد في التقويم ان حكم العته حكم الصبا الا في حق العبادات فانا لم نسقط به الوجوب احتياطا
في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا فانه وقت سقوط الخطاب قال ابو اليسر وهذا ليس كما ظنه بل العته
نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يقف على عواقب الامور كصبي ظهر فيه قليل عقل
وتحقيقه ان نقصان العقل لما اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما اثر عدمه في سقوط الخطاب بعد
البلوغ بان صار مجنونا فالخطاب يسقط عن المجنون كما يسقط عن الصبي في اول احواله تحقيقا
للعدل وهو ان لا يلزم تكليف ما ليس في الوسع يسقط ايضا عن المعتوه كما يسقط عن الصبي في اخر
احواله تحقيقا للفضل وهو نفي الحرج عنه نظرا له ومرحمة عليه ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه
كما في الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة لانه دليل العجز ولا يلي
على غيره اي لا يلي المعتوه على غيره لانه عاجز بنفسه فلا يثبت له قدرة التصرف على غيره ولا فرق بين الجنون
والصغر في اوله الا في ان عارض الجنون غير محدود اي غير موقت بوقت حتى ينتظر زواله فقيل اذا اسلمت
امراة المجنون عرض على ابويه الاسلام في الحال ولا يؤخر الى زواله دفعا للضرر عن المسلمة والصبا محدود لان
له غاية معلومة فوجب تاخير العرض الى ظهور العقل حتى لو زوج النصراني ابنه الصغير الذي لا يعقل امراة

نصرانية فاسلمت المراة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما بل يؤخر حتى يعقل الصبي لان عقل الصبي في اوانه معهود
فاذا عقل وعرض عليه الاسلام فان اسلم بقيا على نكاحهما والا فرق بينهما وانما صح العرض مع سقوط الخطاب عنه
لان سقوطه فيما هو حق الله تعالى دون حق العباد ووجوب العرض ههنا لحق المراة فيتوجه الخطاب عليه ولا
يؤخر الى بلوغه لان اسلامه صحيح فيتحقق الاباء منه فلا يؤخر حق المراة كما في شرح الجامع واما الصبي العاقل
والمعتوه فلا يفترقان في وجوب العرض كما في ساير الاحكام لان اسلام المعتوه صحيح كاسلام الصبي العاقل
والنسيان
قوله والنسيان الى اخره قيل النسيان معنى يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ
وقيل هو الجهل الطارئ وينتقض كلاهما بالنوم والاغماء وقيل هو جهل الانسان بما كان يعلمه ضرورة
مع علمه بامور كثيرة لا بآفة فخرج الاغماء والنوم بقوله مع علمه بامور كثيرة وبقوله لا بآفة الجنون فانه جهل
بآفة مع تذكره الامور الكثيرة وقيل هو آفة يعترض للمخيلة مانعة من انطباع ما يرد من الذكر فيها وقيل هو بديهي
لا يحتاج الى التعريف اذ كل احد يعلم النسيان من نفسه كالجوع ثم انه لا ينافي الوجوب ولا وجوب الاداء لانه
لا يخل بالاهلية وايجاب الحقوق عليه لا يؤدي الى الحرج ليمنع الوجوب بسببه اذ الانسان لا ينسى عبادات
متوالية يدخل في حد التكرار غالبا فصار كالنوم لكن النسيان اذا كان غالبا في حق من حقوق صاحب الشرع
بحيث يلازمه ولا يخلو عنه في الاغلب مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان النفس مايلة طبعا الى الاكل
والشرب فاوجب ذلك نسيان الصوم ومثل نسيان التسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب خوفا
وهيبة لنفور الطبع منه ويتغير منه حال البشر فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال
قلبه بالخوف ومثل سلام الناسي بان سلم في القعدة الاولى حتى لا يفسد صلوته لانها محل السلام وليس
للمصلي هيبة تذكره انها القعدة الاولى يكون عفوا اي يكون النسيان في هذه المواضع عفوا فجعل كان
المفطر لم يوجد فيبقى الصوم وان التسمية قد وجدت فيحل الذبيحة وان السلام لم يوجد فلا يفسد الصلوة
لان النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار العبد فيصلح سببا للعفو في حقه بخلاف حقوق العباد حيث
لا يجعل عذرا بوجه حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان لان حقوق العباد محترمة لحاجتهم
كما مر بيانه لا للابتلاء وبعذره لا يسقط الحرمة اما حقوق الله تعالى فللابتلاء وهو لا يتحقق مع العجز لعدم
العلم فيجوز ان يجعل عذرا اذا دل الدليل عليه ثم النسيان ضربان ضرب اصلي اي يقع فيه الانسان من
غير ان يكون معه شيء من اسباب التذكر وهذا القسم يصلح عذرا لعدمه وجوده وضرب يقع فيه المرء فيه
بالتقصير بان لم يباشر سبب التذكر مع قدرته عليه وهذا النوع يصلح للعتاب ولا يصلح عذرا للتقصير
لعدم علمه وجوده ولهذا عوتب آدم عليه السلام لانه ابتلي بالانتهاء عن شجرة معينة فسهل حفظه وذكره
وكذا النسيان في غير الصوم والذبيحة لم يجعل عذرا مثل مباشرة المحرم والمعتكف ما يفسد احرامه واعتكافه
ناسيا لاحرامه واعتكافه لان لهما احوالا مذكرة من هيئة المحرم واللبث في المسجد فكان نادرا على تقصير فلا
والنوم
يكون عذرا قوله والنوم الى اخره النوم فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس
الظاهرة والباطنة عن العمل واستعمال العقل مع قيامه فيعجز العبد به عن اداء الحقوق وعند اهل
الطب هو سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ الروح النفساني من الجريان
في الاعضاء وقوله هو عجز عن كذا ليس بتعريف للنوم اذ الاغماء ونحوه داخل فيه لكنه بيان اثر النوم وقوله فاوجب
تاخير الخطاب نتيجة قوله وهو عجز عن كذا ولم يمنع الوجوب اي يوجب تاخير الخطاب في حق العمل ولم يمنع
الوجوب لاحتمال الاداء حقيقة بالانتباه او احتمال خلفه وهو القضاء على تقدير عدم الانتباه في الوقت

الاختيار

وهذا لان نفس العجز لا يسقط الوجوب وانما يسقط وجوب الفعل الى حين القدرة الا ان يطول زمان الوجوب
ويكثر الواجب فح يسقط دفعا للحرج والنوم لا يمتد عادة بحيث يحرج في القضاء لانه لا يمتد ليلا ونهارا
عادة فلم يسقط الوجوب لانه لا يخل بالاهلية وقوله حتى بطلت عباراته بعيد قوله وينافي الاختيار يعني
لما نافى النوم اصلا لانه بالتميز ولم يبق للنائم تميز بطلت عباراته فيما بني على الاختيار مثل الطلاق والعتاق
والاسلام والردة والبيع والشراء وصار كلامه لعدم التميز كالحان الطيور فلا يعتبر قوله ولم يتعلق
بقراءته الى آخره اذا قرأ المصلي في صلوته قائما وهو نائم لم يصح قراءته في المختار لما قلنا من فوات الاختيار بالنوم
وكذا لا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده من الفرض لصدورها لا عن اختيار فاما القعدة الاخيرة فلا نص
فيها عن محمد وقيل انها يعتد من الفرض لانها ليست بركن وبناؤها على الاستراحة فيلايمها النوم فيجوز مع النوم
بخلاف سائر الافعال لان مبناها على المشقة فلا يتأدى بلا اختيار في حالة النوم وفي المنية اذا نام
في القعدة كلها فعليه ان يقعد قدر التشهد والا فسدت صلاته وفي النوادر لو قرأ النائم تنوب عن
الفرض لان الشرع جعله كالمستيقظ في حق الصلوة كذا في الذخيرة قوله وكلامه اذا تكلم النائم
في الصلوة لم يفسد صلوته لانه ليس بكلام لصدوره ممن لا اختيار له وهو مختار فخر الاسلام وفي المغني
وفتاوى قاضي خان والخلاصة ان صلاته تفسد من غير ذكر خلاف وفي النوادر تفسد صلوته وهو المختار
قوله وقهقهته اذا قهقه النائم في الصلوة فلا رواية فيها عن محمد نصا وقال ابو محمد الكفيني تفسد صلوته

قهقهة

ويكون حدثا لان القهقهة في الصلوة حدث ولا فرق في الاحداث بين النوم واليقظة الا ترى انه لو احتلم
يجب الغسل كما لو انزل بشهوة في اليقظة وبهذا اخذ عامة المتأخرين احتياطا كذا في المغني وعن شداد
ابن اوس عن ابي حنيفة رحمه الله انها لا تكون حدثا ولا تفسد صلوته حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلاته بعد
الانتباه لان فساد الصلوة بها باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لعدم الاختيار اما تحقق الحدث
فلا يفتقر الى الاختيار فلا يمتنع بالنوم فكان في هذه الحالة حدثا مساويا كالرعاف فلا تفسد صلوته وقيل
تفسد صلوته ولا تكون حدثا كذا في عامة نسخ الفتاوى لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام فيها
والنوم كاليقظة في حق الكلام عند الاكثر لما قلنا واما كونها حدثا فباعتبار معنى الجناية وقد زال
بالنوم الا ترى ان قهقهة الصبي في الصلوة لا تكون حدثا لزوال معنى الجناية عن فعله واختار فخر الاسلام
انها لا تكون حدثا لما ذكرنا ولا تفسد الصلوة ايضا لان النوم يبطل حكم الكلام وتابعه المصنف حيث قال
ولم يتعلق بقهقهته في الصلوة حكم قوله والاغماء قال الشيخ ابو المعين رحمه الله هو فتور يزيل القوى ويعجز به

والاغماء

ذو العقل عن استعماله مع قيامه حقيقة وكأنه اراد به فتورا غير طبيعي والا دخل النوم فيه ويحتمل ان الاحتراز
عنه حصل بقوله يزيل القوى وقيل هو آفة توجب انحلال القوى الحيوانية بغتة وانه لا يخل بالاهلية كالنوم
لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدمه فيبقى الاهلية ببقائه ولهذا كان النبي عليه السلام غير معصوم عنه كما
لم يعصم عن الامراض مع انه معصوم عن الجنون وهو كالنوم اي الاغماء كالنوم في بطلان عباراته
بل اشد منه اي من الاغماء اشد من النوم في فوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعية اصلية ولا يزيل
اصل القوة وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء فانه يزيل القوى ولا يمكن
ازالته بفعل احد كان اشد من النوم ولكونه اشد من النوم كان الاغماء حدثا في كل الاحوال مضطجعا كان
او قائما او راكعا او ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل
الا اذا غلب فح يصير سببا للاسترخاء فيكون حدثا واعتبر امتداد الاغماء في حق الصلوة خاصة كي

١١٥

به الصلوة ولم يعتبر امتداد النوم فيه وهو مقتضى قول الشيخ وقد يحتمل الامتداد فيسقط به الاداء كما في الصلوة
والقياس ان لا يسقط بالاغماء وان طال كما هو مذهب المريسي لانه لا يزيل العقل ولكنه يوجب خللا في
القدرة فيوجب تأخير الاداء دون سقوط القضاء الا ان الفرق ان الاغماء قد يقصر وقد يطول عادة في حق
بعض الواجبات فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء واذا طال اعتبر بما يطول
عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء ثم امتداده في حق الصلوة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات
عند محمد وباعتبار الساعات عندهما كما بينا في الجنون وعند الشافعي باستيعاب وقت صلوة كامل حتى من اغمي
عليه وقت صلوة كامل لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يبتني على وجوب الاداء ولكنا استحسنا لحديث علي
رضي الله عنه فانه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوة وابن
عمر رضي الله عنهما اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوة فعرفنا ان امتداده في الصلوات بما ذكرنا كذا
في المبسوط قوله وامتداده في الصوم نادر اي امتداد الاغماء في الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو كان
مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء ان يقضي ذلك وعند الحسن البصري لا يلزمه
القضاء لان وجوب الاداء لم يتحقق في حقه لزوال عقله بالاغماء ووجوب القضاء يبتني عليه وقلنا اثر الاغماء في
تأخير الصوم اي زواله لا في اسقاطه لان سقوطه بزوال الاهلية او بالحرج ولا زوال الاهلية لما قلنا ولا يتحقق
الحرج ايضا لانه انما يتحقق فيما يكثر وجوده وامتداده في الصوم نادر لانه مانع من الاكل والشرب وحياة
الانسان شهرا بدونها لا يتحقق الا نادرة فلا يصلح لبناء الحكم عليه لان بناء احكام الشرع على ما عم وغلب
لا على ما شذ وندر وفي الصلوة امتداده غير نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره وكذا امتداده

والرق

في الزكوة نادر لما ذكر في الصوم قوله والرق كذا الرق لغة الضعف يقال ثوب رقيق اي
ضعيف النسج ومنه رقة القلب وفي الشرع هو ضعف حكمي يتهيأ الشخص به لقبول حكم الغير عليه
فيملك بالاستيلاء كما يملك الصيد وسائر المباحات واحترز بالحكمي عن الحسي فان العبد يكون اقوى
من الحر حسا لكنه عاجز عما يقدر الحر اي يملكه من الاحكام كالشهادة والولاية والقضاء ومالكية المال وغيرها
قوله شرع جزاء في الاصل اي شرع الرق في اصل وضعه وابتداء ثبوته جزاء على الكفر لان الكفار لما استنكفوا
عن عبادة الله وصيروا انفسهم ملحقة بالجمادات حيث لم ينتفعوا بعقولهم وسمعهم وابصارهم بالتامل في آيات الله
والنظر في دلالة وحدانيته تعالى جازاهم الله بها بالرق وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهائم في التملك
والابتذال ولكونه جزاء على الكفر في الاصل لا يثبت على المسلم ابدا لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية اي صار
في حال البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم ويكون
ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد منه ما يستحق به الجزاء كالخراج فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة
حتى لا يبتدأ على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض خراج لزم عليه
الخراج قوله به يصير المرء عرضة والعرضة المعرض للامر اي الذي نصب لامر يعني ان المرء بسبب
الرق يصير معرضا ومنصوبا للتملك والابتذال اي الامتهان قوله وهو وصف لا يتجزى التجزي في الاصل
بالهمز لكن الفقهاء ليّنوا الهمز تخفيفا كما هو مذهب بعض العرب في المهموز فصار تجزوا ثم قلبوا الواو ياء وطرفا
يا فقالوا التجزي اي الرق وصف لا يقبل التجزي ثبوتا وزوالا وقال محمد بن سلمة البلخي من مشايخنا انه يحتمل التجزي
ثبوتا حتى لو فتح الامام بلدة ورأى الصواب ان يسترق انصافهم نفذ ذلك منه والاصح انه لا يتجزى لان سببه
وهو القهر لا يتجزى اذ لا يتصور قهر نصف الشخص شائعا دون النصف والحكم مبني على السبب كذا في المبسوط

ولانه اثر الكفر وهو لا يتجزى فكذا اثره ولانه شرع جزا وعقوبة ولا يتصور ايجاب العقوبة على نصف الشخص
شايعا والدليل على انه مذهب اصحابنا هذا ما ذكر محمد في الجامع في مجهول النسب اذا اقر ان نصفه عبد لفلان
انه يجعل عبدا في شهاداته وفي جميع احكامه من الحدود والاذن والحجر من غير ذكر خلاف ولم يجعل نصفه حرا ونصفه
عبدا حتى لو انضم مثله يكون نادر لحر كما اقام الشرع امراتين مقام رجل كالعتق الذي هو ضده اعلم
انه لا خلاف ان العتق لا يتجزى لانه قوة حكمية يصير الشخص به اهلا للمالكية والشهادة والولاية ويمتنع
عن يد المستولي حتى لا يملكه بالقهر كذا في الاسرار وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشايع دون
البعض ثم انهم كما اتفقوا على عدم تجزي الرق والعتق اتفقوا على ان الملك قابل للتجزي ثبوتا وزوالا فان
الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع وثبت الملك لكل واحد في النصف ولو باع نصف عبده بقي الملك
له في النصف الاخر بالاجماع واذا عرفت هذا فاعلم انه اختلفوا في تجزي الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد
لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد عتق كله ليس لله فيه
شريك ولان الاعتاق انفعال له العتق اي لازمه الذي يتوقف وجوده عليه يقال اعتقته فعتق كما يقال
كسرته فانكسر فلا يتصور الاعتاق بدون العتق واذا لم يكن انفعاله وهو العتق متجزيا لم يكن الفعل وهو
الاعتاق متجزيا ضرورة كما ان الطلاق الذي هو انفعال التطليق لما لم يكن متجزيا لم يكن التطليق الذي هو
الفعل متجزيا وهذا معنى قول الشيخ وكذا الاعتاق عندهما قوله لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر يعني اذا كان الاعتاق
متجزيا فلا يخلو من ان يكون العتق ثابتا في الكل اولا فان كان يلزم الاثر بدون المؤثر وان لم يكن فلا يخلو من ان يكون
ثابتا في البعض او لم يثبت اصلا فان ثبت في البعض يلزم تجزي العتق وان لم يثبت اصلا يلزم المؤثر بلا
اثر والكل باطل ولا وجه للقول بتوقف الاعتاق لصدوره من المالك فوجب تنفيذه ونفاذه في البعض وذلك
يستدعي ثبوت العتق في الكل قوله وقال ابو حنيفة انه ازالة الملك فيتجزى يعني ان الاعتاق ازالة
الملك بالقول فيتجزى في المحل كالبيع لا اسقاط الرق لان نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه دون الرق
لانه اسم لضعف شرعي ثابت في اهل الحرب جزا وعقوبة لكفرهم كما قلنا وهو لا يحتمل التملك لانه شرع عقوبة
بالجناية على حق الله فان حرمة الكفر حقه على الخلوص فيكون جزاؤه حقا له كحد الزنا ولا يصلح ان يكون
مملوكا للمولى ويتعلق بقاء الملك ببقاء الرق في المحل لا يدل على انه مملوك له كالحيوة فانها شرط للملك ثبوتا
وبقاء ومع ذلك لا يدل على الحيوة مملوكة له واذا ثبت انه لا يملك الا المالية كان الاعتاق منه تصرفا في
ازالة ملك المال فيقبل التجزي كان العبد من حيث انه مال متجز كالثوب الا انه اذا ازاله الى العبد والعبد
لا يملك نفسه كان اسقاطا للمالية واسقاطها يوجب زوال الرق وثبوت العتق فيكون فعله اعتاقا
واسقاطا بواسطة ازالة الملك على معنى انه اذا تم ازالة الملك بطريق الاسقاط يعقبه العتق لا ان يكون
فعل المزيل ملاقيا للرق كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك لا بدونها لواسطة وهذا معنى قول
الشيخ انه اي الاعتاق ازالة ملك متجزى لا اسقاط الرق او اثبات العتق قصدا حتى نتيجه ما قلتم
وحاصله ان الاعتاق يتجزى ولكن يفسد الملك حتى لم يكن له ان يملكه الغير الا ان يبقيه في ملكه
اذا اعتق شقصه ويصير كالمكاتب حتى كان احق بمكاسبه ليخرج الى الحرية بالسعاية ولو اعتق
احد الشريكين نصيبه جاز ويتعدى الى نصيب صاحبه بالعتق او الفساد عندنا والدليل عليه قوله عليه السلام
من اعتق شقصا في عبد كلف عتق بقيته وهو المراد من قوله عليه السلام عتق عليه كله اي يصير
عتيقا باخراج الباقي الى العتق بالسعاية قوله والرق ينافي مالكية المال اي الرق ينافي

116

المالكية لكونه مملوكا ومملوكيته من حيث انه مال لا من حيث انه آدمي فلا يتصور ان يكون مالكا للمال لان احدهما سمة العجز
والاخر سمة القدرة وهما متنافيان فلا يجتمعان في شخص واحد فان قيل لم لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال
ومالكا من حيث انه آدمي كما في مالكية غير المال فلا يلزم التنافي لاختلاف الجهة قلنا لو قيل بالمالكية من حيث انه
آدمي يلزم ان يكون المال مالكا للمال وذلك لا يجوز لان المالك مبتذل للمال والمال مبتذل ولا يجوز ان يكون المبتذل
مبتذلا في حالة واحدة بخلاف مالكية غير المال لان الضرورة داعية الى اثباتها وفيه ضعف يعرف بالتامل فالاولى
ان يتمسك في هذا الحكم بالاجماع فان قيل ينبغي ان لا يبقى له اهلية ملك التصرف كما لا يبقى اهلية ملك المال لانه مملوك
للمولى تصرفا كما انه مملوك له مالا قلنا انه مملوك له تصرفا في نفسه بيعا وتزويجا وقد فاتت له اهلية هذا التصرف
وكان نائبا عن المولى متى باشر بامره ولكنه لم يصر مملوكا له من حيث التصرف في ذمته حتى ان المولى لا يملك الشراء
بثمن يجب في ذمته ابتداء فيبقى له الاهلية في ملك هذا التصرف كما انه لم يصر مملوكا تصرفا عليه في الاقرار بالحدود
والقصاص بقي مالكا لذلك التصرف كذا في المبسوط واذا ثبت ان الرق ينافي مالكية المال لا يثبت الاحكام المبنية
على الملك في حق الرقيق فلا يملك العبد والمكاتب التسري وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملكان الاعتاق لانه
من احكام الملك كالاعتاق وعند مالك يجوز لهما التسري لان ملك المتعة يثبت بالنكاح اقوى مما يثبت بالتسري
وجوابه ما قلنا ان سببه وهو ملك الرقبة لا يثبت في حقه فكذا حكمه بخلاف النكاح اذ لا تاثير لاذن المولى
في اثبات الاهلية انما تاثيره في اسقاط حقه عند قيام اهلية العبد والتسرية الامة التي بواها بيتا واعدها
للوطي وخص المكاتب بالذكر مع ان حكم المدبر كذلك لانه صار احق بمكاسبه لحريته يدا فيوهم ذلك
جواز التسري فازال الوهم بذكره قوله ولا يصح منهما اي من العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو حجا يقع
نفلا وان كان باذن المولى لان القدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للعبد اصلا لانها
بمنافع البدن والمال وهو لا يملك شيئا منهما اما المال فلما قلنا واما المنافع فلان المولى لما ملك رقبته كانت
المنافع حادثة على ملكه لان ملك الذات علة لملك الصفات فكانت منافعه للمولى الا ما استثنى على المولى
في ساير القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القرب التي يحصل بها الصوم او الصلوة الفرض ليست
للمولى بالاجماع وهو فيها مبقى على اصل الحرية واذا كان منافعه لمولاه وباذنه لا يخرج عن ملكه فكان اداؤه
حاصلا بما هو ملك غيره فلا يقع عن الفرض وهذا بخلاف الجمعة اذا اداها باذن المولى حيث يقع عن الفرض لان الجمعة
تؤدى في وقت الظهر خلفا عنه ومنافعه لاداء الظهر مستثنى من حق المولى فكان اداؤه الجمعة بمنافع مملوكة
له فيجوز وبخلاف الفقير اذا ادى الحج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما
شرط للتمكن من الفرض الا يرى ان ملك المال لا يشترط في حق المكي وفي حق الافاقي انما يشترط للتمكن من الوصول الى
موضع الاداء فباي طريق وصل اليه الفقير وجب عليه الاداء وكان اداؤه حاصلا بمنافعه التي هي حقه فكان
فرضا قوله ولا ينافي مالكية غير المال اي الرق لا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم والحيوة لانه غير
مملوك من هذا الوجه فلم يمتنع مالكيته لهذه الاشياء بالرق وكان في حق هذه الاشياء مبقى على اصل الحرية
لانها من خواص الانسانية والضرورة داعية الى اثبات هذه المالكية ايضا لان مع الرق اهل الحاجة الى
النكاح والى البقاء فيكون اهلا لقضائهما وهو لا يملك الانتفاع باحة المولى وطيا عند الحاجة كما
يملك الانتفاع بمال مولاه اكلا ولبسا عند الحاجة وليست له اهلية ملك يمين فاذا لا طريق له لدفع
الحاجة الا النكاح فيثبت له مالكية النكاح وانما توقف نفاذه على اذن المولى دفعا للضرر عنه فان
النكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون رضا المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبته اذا لم يوجد مال آخر

اداء الشراء فاذا كان
اهلا لملك المتعة بالنكاح
كان اهلا لها بطريق
لان ملك المتعة الاثر
يثبت بالنكاح

يتعلق به ومالية حق المولى فلم يكن بد من اجازته ولهذا لو سقط حقه عن ماليته بالاعتاق نفذ النكاح
الصادر من العبد بدون اجازته ولو اجاز بدون الاعتاق كان مالك البضع العبد دون المولى فعرفنا ان حكم
النكاح يثبت للعبد ولا يقال ان المولى يملك اجباره على النكاح ولو كان هو مالكا لا يملك الاجبار عليه لانا نقول
انما يملك الاجبار تحصينا لملكه عن الزنا الذي هو سبب الهلاك او النقصان لا لانه مالك ولهذا كان العبد هو
المالك للبضع بعد الاجبار وهو المالك للطلاق وكذا الدم والحيوة لانه يحتاج الى البقاء ولا بقاء له الا بهما
فثبت له ملكها كما ثبت ملك النكاح ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بالدم وهو
في ذلك مثل الحر فكان اقرارا على نفسه لا على حق المولى فيصح ويؤخذ به في الحال ويقتل الحر به لانه مبقى على اصل الحرية
في حق الدم والحيوة قوله وينافي كمال الحال في الكرامات اي الرق ينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة
للبشر في الدنيا واحترز به عن الكرامات الموضوعة في الاخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا
رجحان للحر على العبد فيه وانما ينافيه لان كمال الحال يبنى على العز والشرف والرق يبنى على الذل والهوان فلا جرم
بينهما تناف وذلك مثل الذمة فان الانسان تصير اهلا للايجاب والاستيجاب ويمتاز بها عن سائر الحيوان فيكون كرامة
والولاية فانها تنفيذ القول على الغير شاء او ابى ولا شك ان ذلك كرامة لانه من باب السلطنة والحل فان استفراش الحرائر
وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يستلزم لحوق اثم وملامة كرامة بلا شبهة ولهذا اتسع الحل في حق النبي عليه السلام
الى التسع والى ما شاء لزيادة شرفه وكرامته على كافة الخلق واذا كان كذلك ثبت هذه الاشياء في حق العبد ناقصا
حتى ان ذمته ضعفت بسبب رقه لانه من حيث انه مال صار كانه لا ذمة له ومن حيث انه انسان مكلف لا بد له من ذمة
فقلنا بوجود اصل الذمة مع وصف الضعف فلم يحتمل الدين بنفسها بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب اليها
حتى لا يمكن المطالبة بدونها فيستوفى الدين من الرقبة والكسب الموجود في يده يعني يصرف الكسب الى الدين اولا
فان لم يف به او لم يكن له كسب يصرف مالية الرقبة اليه ولا يباع الرقبة بالدين ما بقي الكسب بالاجماع كذا في الاسرار
وان لم يكن سعيه فيسعى في الدين كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند ابي حنيفة وانما يباع رقبته في دين
الاستهلاك بان استهلك العبد المأذون او المحجور مال الغير ودين التجارة اذا كان مأذونا الا ان يختار المولى
الفداء وقال الشافعي لا يباع في دين التجارة لان رقبته كسب المولى فلا يباع في دين التجارة كسائر اكسابه
وهذا لان مال المولى انما يشتغل بهذا الدين بسبب الاذن وانما اذن له في التجارة فلا يشتغل غير مال التجارة بدينها
لان الاذن لم يحصل بغيرها بخلاف دين الاستهلاك فانه كان يشتغل برقبته قبل الاذن فكذا بعده وقلنا
هذا دين وجب على العبد مطلقا لانه ظهر وجوبه باقرار المولى او العبد او بسبب معاين وهو الشراء فيتعلق
برقبته كدين الاستهلاك وقدمنا الاستيفاء من الكسب وان كان التعلق بالرقبة لان في البداية بالكسب نظرا للمولى
حيث لا يزول ملكه عن راس ماله فيتصرف ويربح نظرا للغريم لانه ينقطع حقه عن الكسب بالبيع ولم يضع محل
حقه ثم اذا لم يثبت الدين في حق المولى يطالب به بعد العتق مثل دين ثبت باقرار المحجور ومثل ان يتزوج امراة
بغير اذن المولى ويدخل بها حتى وجب العقر لا يؤاخذ به في الحال لانه وجب بالعقد الفاسد وهو معدوم في حق المولى
لعدم رضاه فلا يظهر ثبوته في حقه قوله والحل اي كما ضعفت الرقبة بالرق انتقص الحل الذي ينبني على
ملك النكاح ويصير المرقبة اصلا حتى لا ينكح العبد الا امراتين حرتين كانتا او امتين وقال مالك له ان يتزوج
اربعا لان الرق لا يؤثر في مالكية النكاح حتى لا يخرج العبد من اهلية النكاح وما لا يؤثر فيه الرق فالحر والعبد فيه
سواء كملك الطلاق وملك الدم في الاقرار بالقود وقلنا ان الرق مؤثر في تنصيف ما كان متعددا في نفسه كالجلدات
في الحدود وعدد الطلاق واقراء العدة وذلك لان استحقاق النعم بوصف الانسانية وقد اثر الرق في نقصانها حتى

انتقصت اهلية استحقاق النعم فلا بد ان يؤثر في نقصان النعمة والحل نعمة فيؤثر في انتقاصه الى النصف كما دل عليه
اشارة قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وقد روي عن عمر رضي الله عنه انه قال لا يتزوج العبد
اكثر من اثنتين وكذا حل النساء ينتقص بالرق الى النصف حتى يصح نكاح الامة اذا تقدم ولا يصح اذا تاخر او
قارن لتعذر التنصيف في المقارنة والعدة تتنصف والطلاق يتنصف لكن الحيضة الواحدة والطلقة لا
يتنصفان لانهما لا يقبلان التجزي فيتكاملان ترجيحا لجانب الوجود على جانب العدم فيصير طلاق الامة ثنتين وعدتها
حيضتين ولكن عدد الطلاق لما كان عبارة عن اتساع المملوكية اعتبر بالنساء اذ الكلام وقع في قدر المملوك
للزوج فيعرف مقدار محله ويزداد المحلية بالحرية وينتقص بالرقية وازدياد الطلاق بناء على ذلك الا يرى
ان من ملك عبدا يملك اعتاقا واحدا ومن ملك عبدين يملك اعتاقين وعدد الانكحة لما كان عبارة عن اتساع
المالكية لان بالنكاح يثبت الملك له عليها اعتبر فيه رق الرجال وحريتهم وتنتصف الحدود والقسم بالرق ايضا
لما ذكرنا وانتقص بدل دمه عن دية الحر اذا قتل خطأ لانتقاص مالكيته كما انتقصت بالانوثة لكن نقصان الانوثة
في احد ضربي المالكية بالعدم وهو مالكية النكاح فانها وان ملكت المال رقبة يدا وتصرفا لا تملك النكاح فوجب
تنصيف ديتها والانتقاص الحاصل بالرق نقصان في احدهما لا بالعدم اي اثر الرق في انتقاص مالكية المال لا
في النكاح فان العبد لا يملك المال رقبة ويملك يدا وتصرفا ولهذا ليس لمولاه ان يسترد ما اودعه ويملك ملك النكاح
على الكمال فوجب نقصان بدل دمه عن الدية بما له خطر في الشرع وهو العشر اذ بها يتم نصاب السرقة والايتا
مالكية المال ناقصة في حقه ايضا لتوقفها على اذن المولى واقتصارها على امراتين لانا نقول التوقف على الاذن
لا يدل على النقصان كما في حق الصبي والتوقف لرفع الضرر عن المولى كما بينا وكذا تنصيف عدد الانكحة في حقه
ليس لنقصان المالكية ولكن لتنصف الحل فان مالكيته فيما هو من النكاح مثل مالكية الحر بلا نقصان وعند
ابي يوسف والشافعي رحمهما الله يجب قيمته على الجاني لا على العاقلة بالغة ما بلغت لرجحان معنى المالية فيه بدليل ان القيمة
اذا انتقصت من الدية تجب القيمة بالاعتاق وان الضمان يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال واذا كان كذلك
يجب تقديره بالقيمة بالغة ما بلغت كما في الغصب ولكنا نقول اعتبار معنى النفسية اولى لانها اصل والمالية
تبع لانها قائمة بها فان النفسية لو زالت بالموت لم يبق المال ولو زالت المالية بالاعتاق بقي النفسية ولهذا
كان المعتبر في ايجاب القصاص والكفارة معنى النفسية وكذا في ايجاب المال الا ان ايجاب المال لاظهار خطر
المحل وخطره باعتبار المالكية وفي مالكيته نقصان كما بينا فوجب القول بالتنقيص والجواب عن استدلالهم
بما اذا انتقصت قيمته عن دية الحر هو ان الضمان ضمان الدم في قليل القيمة ايضا ولهذا يجري فيه القسامة وتحمله
العاقلة الا ان كونه مالا يوجب نقصان حقه فما دام يمكننا نقص ديته باعتبار قيمته ما لا نقصنا بذلك السبب
الذي انتقص به واذا لم يمكن النقصان باعتبار ماليته بان ازدادت قيمته على دية الحر اوساوتها وجب النقص
شرعا لكن يقدر له خطر وكذا وجوب الضمان للمولى لا يدل على انه بدل المالية لان القصاص وجب للمولى ايضا
وهو بدل النفس بالاجماع بل الضمان يجب للعبد ولهذا يقضى دين العبد من بدل دمه ولكن العبد لا يصلح مستحقا
وما كان للمال فيستوفيه المولى الذي هو اولى الناس به كما في القصاص قوله وانه لا يؤثر اي الرق لا
يؤثر في عصمة الدم تنقيصا او اعداما سواء كانت العصمة مؤثمة او مقومة لان العصمة المؤثمة تثبت بالايمان
والمقومة بداره اي بالاحراز بها حتى لو اسلم الكافر في دار الحرب ثبت له العصمة المؤثمة لا المقومة حتى
لو قتله قاتل يأثم ولم يجب عليه الدية والقصاص قوله والعبد فيه اي في كل واحد من الامرين كالحر اما
في الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار فلانه يتم بما يوجب القرار في هذه الدار بان اسلم او التزم عقد الذمة والرق

مما يوجب ذلك لان الانسان بالرق يصير تبعا للمولى فاذا كان المولى محرزا بدار الاسلام يصير العبد محرزا بها
ايضا كسائر اموال مولاه قوله فاذا كان المولى اي ولكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا
وعند الشافعي لا يقتل لتمكن شبهة المالية التي يختل بها الكرامات البشرية فاختلت النفسية لمجاورته فكان
العبد نفسا من وجه دون وجه والحر نفس من كل وجه فامتنع القصاص لعدم المساواة ولا يلزم عليه قتل الذكر
بالانثى مع انها دونه في كرامات البشر ولهذا انتقص بدل دمها عن بدل دم الذكر لان ذلك ثبت بالنص على خلاف
القياس ولكنا نقول نفس العبد معصوم على سبيل الكمال كما ذكرنا ولهذا يجب القصاص بقتله اذا كان قاتلا
عمدا ولو اختلت العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة الاباحة ولا يجب القصاص مع الشبهة ومجاورة
المالية لا يخل بالنفسية والعصمة لان الوصف الذي ينبني عليه القصاص ويثبت لاجله العصمة وهو كونه محلا
لامانة الله تعالى اذ التحمل والاداء لا يمكن الا بالبقاء والبقاء لا يتحقق بدون العصمة وصف اصلي لا ينفك عنه وما عداه
من الحرية والمالكية والعقل صفات زائدة ولا تعلق للقصاص بها وقد وجدت المساواة ههنا في المعنى الاصلي
الذي ينبني عليه القصاص فلا وجه لمنع القصاص فاما نقصان البدل فلنقصان الاوصاف الزائدة التي هي معتبرة
في تنقيص البدل وتكميله فاما في القصاص فلا بدليل جريان القصاص بين الذكر والانثى مع ثبوت التفاوت
بينهما في البدل والمراد بالعصمة هي حرمة تعرضه بالاتلاف حقا له ولصاحبه وهي على نوعين مؤثمة ومقومة
وهي التي توجب الاثم والضمان جميعا على تقدير التعرض ثم ان كان التعرض عمدا فالضمان القصاص وان كان
خطا فالضمان الدية والاثم يرتفع في العصمتين بالكفارة ان كان خطا وان كان عمدا بالتوبة والاستغفار وانما
يؤثر في قيمته اي في قيمة الدم هذا جواب عما يقال كيف لا يؤثر الرق في عصمة الدم وقد انتقصت قيمته الواجبة بسبب العصمة
بالرق فقال اثره في تنقيص القيمة لما بينا لا في العصمة لان العصمة بالايمان والدار والعبد فيه مثل الحر قوله
وصح امان المأذون الى آخره اي امان العبد المأذون بالقتال وفي الحقيقة هذا جواب عما يقال لما كان الرق منافيا
للولاية ينبغي ان لا يصح امان العبد المأذون في القتال لكافر الحربي لان الامان من باب الولاية لانه تصرف على الغير والزام
عليه كالشهادة ولا ولاية له على الغير فقال صح امانه لا لان له ولاية على الغير بل لان الامان بالاذن في القتال يخرج من باب
الولاية لانه لما صار ماذونا في القتال صار شريكا للغزاة في الغنيمة من حيث انه استحق رضخا فيها وبالامان يسقط
حقه في الغنيمة فيلزمه حكم الامان ثم يتعدى الى غيره من الغانمين لعدم تجزيه فلم يكن من باب الولاية كشهادته في هلال
رمضان وفي امان المحجور عن القتال اختلاف فعند ابي حنيفة واحدى الروايتين عن ابي يوسف لا يصح لانه لا حق له
في الجهاد حتى يكون مسقطا حق نفسه ولان الامان من توابع الجهاد لانه قد يكون في الامان مصلحة للمسلمين
ليستعدوا للجهاد بعد نوع ضعف ولا حق له في الجهاد فلا يصح امانه وعند محمد والشافعي واحدى الروايتين عن
ابي يوسف يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين والامان نصرة لما ذكرنا والنصرة بالقول مملوكة له اذ ليس فيه ابطال
حق المولى بخلاف القتال بالنفس فان فيه ابطال حقه فلا يملكه قوله واقراره بالحدود والقصاص يصح قوله
ان الرق لا ينافي مالكيه غير المال من الدم والحيوة اي لاجل ان الرق لا ينافي مالكية غير المال صح اقراره ماذونا كان
او محجورا بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود والقصاص لانه لما كان مبقى على اصل الحرية في حق الدم والحيوة
حتى لا يملك المولى اراقة دمه ولم يصح اقرار المولى عليه بالحدود والقصاص كان اقراره ملاقيا حق نفسه قصدا
فيصح كما يصح من الحر ولا يمنع صحته لزوم الاتلاف مالية التي هي حق المولى لانه بطريق التبع وكذا صح اقراره ماذونا
كان او محجورا بالسرقة المستهلكة عندنا حتى وجب القطع عندنا ولم يجب الضمان وعند زفر لا يقطع ويؤخذ بضمان المال
في الحال ان كان ماذونا وبعد العتق ان كان محجورا لان اقراره بما يوجب استحقاق نفسه او جزئها لا يصح كما

ثم يرجع ابابه اي جعله امينا
الرضخ العطاء اليسير ليس بكثير
بالاذن

ادمي مخاطب لا باعتبار انه حر
لو اقر بان نفسه لفلان وبالمال يصح وقلنا ان وجوب الحد باعتبار انه مال وهو في هذا المعنى مثل الحر فاقراره فيما يرجع الى
استحقاق الجزء كاقرار الحر ولا ضمان عليه لان القطع مع الضمان لا يجتمعان وبالقائمة صح من المأذون في حق المال بالاجماع
حتى يرد المال على المسروق منه لان اقراره بالمال لاقى حق نفسه وهو الكسب لانه مستقل بالحجر فيه فيصح وفي القطع يصح
عندنا خلافا لزفر لما مر قوله وفي المحجور اختلاف اي في اقرار المحجور بالسرقة القائمة اختلاف معروف بين العلماء الثلاثة
فعند ابي حنيفة يصح اقراره مطلقا فيقطع ويرد المال على المسروق منه وعند محمد لا يصح اصلا فلا يقطع ولا يرد المال
وعند ابي يوسف يصح في حق الحد دون المال فيقطع ويكون المال لمولاه وهذا اذا كذبه المولى وقال المال لي فاما اذا
صدقه فانه يقطع ويرد المال على المسروق منه بلا خلاف وجه قول ابي حنيفة ان اقراره في حق الحد يصح لما
ذكرنا والقطع هو الاصل ومتى ثبت القطع يثبت كون المال لغير مولاه لاستحالة ان يقطع في مال مولاه
وثبوت الشيء يثبت ما هو من ضروراته وجه قول ابي يوسف انه اقر بشيئين بالقطع وبالمال واقراره
حجة في حق القطع فيثبت القطع ولا يصح في حق المال فلا يثبت المال واحد الحكمين ينفصل عن الاخر انه قد يثبت
القطع بدون المال كما اذا اقر بسرقة مستهلكة وقد يثبت المال بدون القطع كما لو شهد بالسرقة رجل وامراتان
فان المال يثبت دون القطع وجه قول محمد ان اقرار المحجور باطل في حق المال فلم يصح في حق القطع ايضا
لانه لما بقي المال على ملك المولى لا يمكن ان يقطع فيه لانه لا قطع بالسرقة في مال المولى كذا في المبسوط قوله
والمرض هيئة المرض حالة للبدن خارجة عن المجرى الطبيعي وقيل هيئة للحيوان يزول بها اعتدال الطبيعة
وعند اهل الطب هو هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات آفة في الفعل قوله
وانه لا ينافي اي المرض لا ينافي اهلية وجوب الحكم على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى او من حقوق العباد
ولا اهلية العبارة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه وسائر
ما يتعلق بالعبارة ولكنه اي لكن المرض لما كان سبب الموت بترادف الالام وانه اي الموت عجز
خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بقدر المكنة حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر
على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة للخلافة اي علة لخلافة الوارث
او الغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال
الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث او الغريم بماله في الحال
لان الحكم يثبت بقدر دليله فيكون اي المرض من اسباب الحجر على المريض بقدر ما يقع به صيانة الحق اما في حق
الغرماء ففي الكل اذا كان الدين مستغرقا واما في حق الورثة ففي الثلثين اذا اتصل بالموت مستندا الى
اوله يعني انما يثبت الحجر اذا اتصل المرض بالموت مستندا الى اول المرض لان علة الحجر مرض مميت لا نفس المرض
فقبل وجود الوصف لا يثبت الحجر واذا اتصل به الموت صار اصل المرض موصوفا بالاماتة او السراية الى الموت
من اوله لان الموت يحصل بضعف القوى وترادف الالام وكل جزء من المرض مضعف موجب للالم بمنزلة
جراحات متفرقة سرت الى الموت فانه يضاف الى كلها دون الاخيرة فتم المرض علة للحجر باتصاله بالموت من حين
اصل المرض الذي ابتنى اه حتى قلنا لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم او وارث كالنكاح بمهر المثل فانه
صحيح منه لانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل عن حاجته الاصلية وقد صدر ركن التصرف من اهله مضافا
الى محله فينعقد فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ يعني لما اتصل به الموت يستند الحجر الى اصل المرض والتصرف وجد
بعده فصار تصرفه تصرف محجور عليه ولكن لما لم يعلم قبل الاتصال بالموت انه يتصل ام لا لم يمكن اثبات الحجر
بالشك اذ الاصل هو الاطلاق فقيل كل تصرف وقع منه يحتمل الفسخ كالهبة والبيع بالمحاباة يصح في الحال

ثم عند تحقق الحاجة بالاتصال بالموت يثبت وما لا يحتمل الفسخ والنقض جعل كالمتعلق بالموت كالاعتاق اذا
وقع على حق غريم بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم
هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت حتى كان عبدا في سائر الاحكام واما اذا لم تقع الاعتاق على حق غريم او وارث
بان كان في المال وفاء بالدين او هو يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف
اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد دون الرقبة وحق الغريم او الوارث في الرقبة وصحة الاعتاق
تبتنى على ملك الرقبة دون اليد بدليل صحة اعتاق الابق وكان القياس ان لا يملك المريض الايصاء لوجود سبب
الحجر وتعلق حق الورثة الا ان الشرع جوز له ذلك بقدر الثلث نظرا له فان الانسان مغرور باملة مقصر في عمله
فيحتاج عند حلول اثار المنية الى تلافي ما فرط فيه فنظر الشارع له بابقاء ثلث ماله تحت تصرفه ليتدارك بعض ما
قصر فيه قال عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم زيادة على اموالكم فضعوه حيث شئتم
قوله والحيض والنفاس فكذا الحيض دم ينفضه رحم المراة السليمة عن الداء والصغر واحترز بقوله رحم
المراة من الرعاف وغيره وعن دم الاستحاضة فانه دم عرق وبقوله السليمة عن الداء عن النفاس فان النفساء
حكم المريضة حتى اعتبر تصرفها من الثلث وبالصغر عن دم تراه بنت تسع سنين فانه ليس بحيض في الشرع
والنفاس الدم الخارج عن قبل المراة عقيب الولادة وهما لا يعدمان اهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء
لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل ولا بقدرة البدن فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة
عنهما شرط للصلوة وفي فوت الشرط فوت الاداء فلا يمكن القول بوجوب الاداء ضرورة والصلوة شرعت بصفة اليسر بدليل
سقوط القيام اذا كان فيه حرج وكذا القعود فلو الزمناها واوجبنا القضا عليها لوقعتا في الحرج فلهذا لا يجب
عليها قضاء الصلوة وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة اداء الصوم نصا بخلاف القياس فلم يتعد الى القضاء
اذ الصوم يتادى بالحدث والجنابة فيجوز ان يتادى بهما لولا النص وهو قوله عليه السلام تدع الحائض الصوم والصلوة
ايام اقرائها ولصحة اداء الصلوة قياسا فانها لا يتادى بالاحداث والانجاس مع انه لا حرج في قضاء الصوم بخلاف
الصلوة لان قضاء عشرة ايام في احد عشر شهرا يسير وقضاء خمسين صلوة في عشرين يوما مع احتياجهن الى اداء
الصلوات الوقتية عسير جدا ولا يقال ينبغي ان يكون النفاس مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب
الشهر كما في الصلوة لانا نقول حكمه ماخوذ من الحيض فكما لا يسقط الحيض الصوم بوجه فكذا النفاس وان استوعب
الشهر لان وقوعه في وقت الصوم من النوادر فلا يبنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة
فان وقوعها في وقت الصلوة من اللوازم ولا يلزم عليه الجنون فانه يسقط القضا وان كان وقوعه في وقت الصوم من
النوادر لان الجنون معدم للاهلية اصلا فكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان
اذا لم يستوعب فاما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء قوله والموت الموت ضد الحيوة
لانه امر وجودي عند اهل السنة ولما كانت الحيوة من اسباب القدرة كان الموت موجبا للعجز لا محالة ولهذا
قيل انه عجز خالص اي ليس فيه جهة القدرة بوجه وانه ينافي اي الموت ينافي احكام الدنيا مما فيه تكليف كوجوب
الصلوة والصوم حتى يسقط به ما هو قربة لفوت غرضه وهو الاداء عن اختيار ولهذا قلنا ان الزكوة سقط
عن الميت بحكم الدنيا حتى لا يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعي بناء على ان الفعل هو المقصود عندنا
في حقوق الله تعالى وعنده المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان ياخذ مقدار
الزكوة عنده كما في دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط الزكوة به وكذا حكم سائر القرب
لفوات الاداء عن اختيار وانما يبقى عليه الماثم لا غير لان الاثم من احكام الاخرة وهو ملحق بالاحياء في تلك

الاحكام وما شرع عليه اي من الاحكام لحاجة غيره فان كان حقا متعلقا بالعين كما في المرهون والمستاجر والمغصوب
والمبيع والوديعة يبقى ببقاء تلك العين لان فعل العبد بالعين غير مقصود اذ المقصود في حقوق العباد هو
المال والفعل تبع لتعلق حوائجهم بالمال فيبقى حق العبد في العين بعد موت من كانت العين في يده ولهذا
لو ظفر به كان له ان ياخذه وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه مال اي الى الذمة عينا وبدل المذكور
او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله
غالبا والموت لا يرجى زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب اليها لم يحتمله
ذمة الميت بالطريق الاولى ولهذا قال ابو حنيفة اي ولان الذمة لا يحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة
ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا يصح اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت لا يحتمل الدين بنفسها
صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله والدليل عليه اي وجوده يعرف بالمطالبة ولهذا فسر الدين
بانه وصف شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة وقد سقطت المطالبة ههنا لامتناع مطالبة الميت بالدين
وعدم جواز مطالبة غيره اذ لم يبق له مال يؤمر الوارث او الوصي بالاداء ولا كفيل يطالب به والكفالة
شرعت لالتزام المطالبة بما على الاصيل ولا مطالبة ههنا فلم يصح التزامها بخلاف العبد المحجور يقر بالدين ثم
تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به لان ذمته كاملة بحيوته وعقله والمطالبة ثابتة اذ
يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال ولما تصورت المطالبة في الحال صح التزامها بالكفالة
ولا يقال ينبغي ان لا يجب ضم مالية الرقبة اليها لاحتمال الدين لكمال ذمته لانا نقول ضم الرقبة في حق
المولى ليمكن استيفاء الامر المالية التي هي حق المولى اذا ظهر الدين في حقه لا لان الذمة غير كاملة ثم اذا صحت
الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل غير مطالب في الحال لان تاخر المطالبة عن الاصيل
لعذر عدم ذلك في حق الكفيل كما في الكفيل عن المفلس يؤخذ في الحال وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم
يصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيلا لان الدين واجب عليه بعد موته اذ الموت لم يشرع مبريا
ولو برئ لما حل لصاحبه الاخذ من المتبرع فلما كان حق الاستيفاء باقيا علم ان المطالبة باقية ولهذا يطالب
به في الاخرة بالاجماع الا انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عنها لا يمنع صحة
الكفالة كالكفالة عن حي مفلس وكما لو كان الدين مؤجلا ويؤيد ذلك ما روي انه عليه السلام اتي بجنازة رجل من
الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه فقال علي
وابو قتادة هما علي يا رسول الله فصلى عليه فلو لم يصح الكفالة لما صلاه لان المانع كان هو الدين فلو
لم يصح الكفالة لم يتغير حكمه فيبقى مانعا والجواب عنه انا لا نم ان هذا الدين مطالب في احكام الدنيا لان عدم
المطالبة لمعنى في المحل وهو خراب الذمة فكون الدين غير مطالب لمعنى فيه وهو سقوطه لعدم المحل لا العجز المعنى
فيما بخلاف الكفالة عن المفلس الحي فان الذمة كاملة محتملة للدين فيبقى مستحق المطالبة اذ لا يستحيل مطالبة
المفلس خصوصا عند ابي حنيفة لان الافلاس لا يتحقق عنده فيصح الكفالة وبخلاف الدين المؤجل لان المطالبة
فيه متحققة على سبيل التاجيل فيصح التزامها بالكفالة واستدلالهم بالحديث غير صحيح اذ ليس في الحديث انه لم يبق
هناك مال ويحتمل انه قد كان وقد عرفه الرسول وليس فيه ان هذه الكفالة صحيحة مبتداة على وجه يبتنى عليه
احكام الكفالة من المطالبة والملازمة والحبس والجبر على القضاء بل احتمل الاقرار واحتمل العدة وهي
اقرب الوجوه لان الكفالة لا يصح للغائب عند الاكثر ولا يصح للمجهول بلا خلاف وكان عليه السلام لا يصلي ما لم يتبين
له وجه القضا وبالعدة يستبين له الوجه بناء على ظاهر الحال في الوفاء لرسول الله عليه السلام كما كان يستبين بالمال

لان الظاهر هو امكان القضاء قبل الهلاك كذا في الاسرار واما صحة التبرع فبناء على ان الذمة باقية في حق الدين
لان سقوطه عنه للضرورة فيتقدر بقدرها فيظهر في حق من عليه دون من له ولهذا صح الضمان عنه اذا خلف مالا
او كفيلا واما من الدين ما كان وجوبه بطريق الصلة كنفقة المحارم والزكوة وصدقة الفطر ونحوها فيبطل بالموت
لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلات فالموت اولى الا ان يوصي فيصح من
الثلث لان الشرع جوز تصرفه في الثلث نظرا له قوله وان كان حقا له اي لا جل الميت المشروع شرع لاجله
بقي له اي لاجله ما كان مشروعا لحاجته ما ينقضي به حاجته لان مرافق الشرع انما شرعت لهم لحاجتهم لان العبودية
لازمة للبشر بحيث لا يتصور زوال هذه الصفة عنهم اذ هي ثبتت فيهم بكونهم مخلوقين بحدوثهم بخلق الله تعالى
واحداثه والعبودية مستلزمة للحاجة لانها تنبئ عن العجز والافتقار فشرعت لهم من المرافق ما يندفع به حوائجهم
والموت لا ينافي الحاجة لانها تنشأ عن العجز ولا عجز فوق الموت فبقي للميت ما كان مشروعا لحاجته ما ينقضي
به حاجته ولهذا قدم تجهيزه على قضاء دينه لان حاجته الى التجهيز اقوى من قضاء الدين الا ترى ان لباسه
في حال الحيوة يقدم على ديونه لمساس حاجته اليه وكذا بعد الممات وانما يقدم التجهيز على الدين اذا لم يكن حق
الغرماء متعلقا بالعين اما لو كان متعلقا كما في المستأجر والمرهون والمشترى قبل القبض والعبد الجاني ونحوها
فصاحب الحق احق بالعين من صرفها الى التجهيز لتعلق حقه بالعين تعلقا موكدا ثم ديونه وانما قدم قضاء
الدين على الوصية لان الحاجة اليه امس لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب من التبرع اهم
ولان الدين حايل بينه وبين ربه كما نطقت به السنة فكان المطرح تقديمه على الوصية ثم وصاياه من ثلثه
اي من ثلث ماله بعد الدين وانما قدم وصاياه على الميراث اذا لم يتجاوز الثلث لان الشرع نظر له وقطع حق
الوارث عن الثلث لحاجته الى تدارك ما قصر وهذه الحاجة اقوى من الحاجة الى خلافة الوارث فيقدم عليه وقد
نص الله تعالى عليه من بعد وصية يوصى بها ثم وجبت المواريث اي ثبتت المواريث بطريق الخلافة عنه نظرا له لان
ماله اذا اتصل الى من يتصل به ويخلفه كان انظر له فيصرف الى من يتصل نسبا اي قرابة او سببا اي بالزوجية او
دينا بان لا نسب ولا سبب فيوضع في بيت المال ليقضي به حوائج المسلمين قوله ولهذا بقيت الكتابة اي
ولبقاء ما ينقضي به الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف لان صحة الكتابة باعتبار مالكيته ليصير
معتقا ويحصل له الولاء والبدل مع ذلك بمقابلة فوات ملك الرقبة وحاجته الى الامرين بعد موته باقية لانه يحتاج
الى حصول الاعتاق منه ليحصل له الولاء ويتخلص من العذاب ايضا وكذلك بقيت الكتابة بعد موته وبعد موت
المكاتب عن وفاء اي بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنه ميراثا
لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال كتابته فيعتق في آخر جزء من اجزاء حيوته وهو مذهب
علي وابن مسعود وقال زيد بن ثابت ينفسخ الكتابة وبه اخذ الشافعي لانها لو بقيت انما تبقى ليعتق المكاتب اذ المقصود
من العقد في جانبه تحصيل الحرية والميت ليس بمحل للعتق ابتداء ولا يجوز ان يستند العتق الى حالة حيوته لان
المعلق بالشرط لا يسبق الشرط وفي الاسناد اثبات قبل وجود الشرط وهو اداء بدل الكتابة بخلاف ما اذا مات
المولى لان محل العقد قائم قابل للعتق والمولى انما يصير معتقا عند اداء البدل بالكلام السابق وذلك قد
صح ولزم في حال حيوته فموته لا يبطل الكتابة ولكنا نقول المكاتبة عقد معاوضة وتمليك على سبيل الاستحقاق
واللزوم فان المكاتب ملك بها يدا من حيث الاكتساب ومكاسبه من حيث اليد والتصرف على سبيل اللزوم ثم
وهذه المالكية تثبت للمكاتب لحاجته الى احراز نفسه وصيرورته معتقا وحاجة المكاتب اقوى الحوائج لان
الحرية راس مال الحي في احكام الدنيا اذ الرقيق في حكم الاموات ولهذا ندب في هذا العقد الى حط بعض البدل

قوله عليه السلام من اعتق رقبة مؤمنة اعتق الله بكل ارب منها اربا منه من النار

عندنا وعند الشافعي يحط ربع البدل لكونه اقرب الى حصول العتق وكذا في الاخرة فانه يتأذى في ...
ولذا بتعيير الناس اياه بالرق قال النبي عليه السلام يؤدي المكاتب في قبره ما تؤدي في اهله فلما جاز بقاء مالكية
المولى بعد موته لحاجته فلان يبقى مالكية المكاتب لحاجته الى وصول الحرية كان اولى لان حاجته الى تحصيل الحرية
فوق حاجة مولاه الى الولاء ولا يقال لو قيل ببقاء مالكية المكاتب لزم القول ببقاء مملوكيته اذ المكاتب عبد ما بقي
عليه درهم ولا يمكن القول به لان ابقاء المالكية لمعنى الكرامة ولا كرامة في ابقاء المملوكية لانها تنبئ عن الذل واذا
لم يبق المملوكية لا يتصور ان يصير معتقا بعد موته فيبطل الكتابة لانا نقول بقاء المملوكية الى وقت مقصود
بنفسه لانا احتجنا الى ابقاء المالكية لما بينا ولا يمكن ذلك الا بابقاء المملوكية الى وقت الاداء فيبقى المملوكية شرطا لتحقق
المالكية وان كانت غير مقصودة فبقيناها تبعا قوله ولهذا يغسل المرأة زوجها عطف على قوله بقيت
اي ولبقاء ما ينقضي به الحاجة بقيت الكتابة وقلنا ان المرأة يغسل زوجها في العدة لان النكاح في حكم القائم
ما لم تنقض العدة بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها خلافا للشافعي لانها مملوكة وقد بطلت اهلية
المملوكية بالموت لانها شرعت في الادمي لقضاء حاجة المالك بخلاف القياس الى زمان الموت لانه لا يقدر على قضاء حوائجه
من المملوك بعد الموت فلا يبقى بعد موتها الا ترى انه لا عدة عليه بعدها ولو بقي ضرب من الملك لوجب مراعاته بالعدة
لان الملك الموكد لا يزول بمجرد المزيل كما لو طلقها او مات عنها وملك النكاح لم يشرع غير موكد بخلاف ملك اليمين الا
ترى انه موكد بالشهادة والمهر وحرمة المصاهرة ولان الحاجة ههنا الى الغسل وهو من باب الخدمة وابقاء المملوكية
لهذه الحاجة تؤدي الى اعتبارها لاثبات ضد موجبه وهو فاسد بخلاف المالكية فانها شرعت للحاجة فيحكم ببقائها بعد
الموت للحاجة واحتج الشافعي بقوله عليه السلام لو مت غسلتك وكفنتك وصليت عليك وقد غسل علي فاطمة رضي الله عنها
بعد موتها ولان الملك جعل كالقائم في حق الزوج لحاجته الى الغسل فيجعل كذلك في حقها ايضا لان ملك الحل
مشترك بينهما وجوابه ما قلنا واما قوله عليه السلام غسلتك قمت باسباب غسلك وقد روي ان ام ايمن غسلت
فاطمة ولو ثبت ان عليا غسلها فذلك لادعائه الخصوصية به حيث قال لابن مسعود حين انكر عليه ذلك اما علمت
ان رسول الله عليه السلام قال فاطمة زوجتك في الدنيا والاخرة قوله وما لا يصلح لحاجته اي لحاجة الميت
كالقصاص فانه شرع لدرك الثار وتشفي الصدر ولابقاء الحيوة على الاولياء بدفع شر القاتل والميت لم يبق
اهلا لهذه الاشياء ولا حاجة له اليها وثبت القصاص عند انقضاء حيوته وعند انقضاء حيوته لا يثبت الا
ما يصلح لقضاء حوائجه كالتجهيز والتكفين وقضاء الدين وتنفيذ الوصية والقصاص لا يصلح لهذه الحوائج اصلا
وقد وقعت الجناية على اوليائه من وجه لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء يعني لا يثبت للميت
اولا ثم ينتقل اليهم بحيث يجري فيه سهام الورثة كما ينتقل سائر الحقوق بل يثبت لهم ابتداء لحصول التشفي لهم
دون الميت ولكن السبب انعقد للميت لان المتلف حيوته وكان ينتفع بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه
وكانت الجناية واقعة على حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكنه لما خرج عند ثبوت الحكم عن اهلية
الوجوب له وجب ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة عنه يؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا
لوليه سلطانا يعني ان ابتداء ثبوت القصاص للولي ولهذا صح عفو الوارث قبل موت المجروح وصح عفو المجروح ايضا استحسانا
لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث فيصح عفوه وباعتبار السبب للمورث فيصح عفو المجروح ايضا لان العفو مندوب اليه فيصح
تصحيحه بقدر الامكان وقال ابو حنيفة ان القصاص غير موروث اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة
لما علمنا ان الغرض درك الثار وذلك يرجع الى الورثة لا الى الميت وكان القصاص حقهم من الابتداء لا ان يكون موروثا
فان قلت اذا كان الغرض منه درك الثار وحيوة الاولياء ينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل ومطالبتهم

ولنس كذلك فانه لو عفى احدهم او استوفاه بطل اصلا ولا يضمن العافى او المستوفى للآخرين شيا ملت القصاص واحد لانه جزاء قتل واحد وانه لا يحتمل التجزى اذ لا يمكن ازالة الحيوة عن بعض المحل دون البعض وقد تعذر اعتبار البعض اسدا بالاجماع ولم يبطل بالاجماع فثبت فى حق كل واحد كملا كولاية الانكاح للاخوة فاذا بادر احدهم واستوفى او عفى لم يضمن شيا للآخرين لانه تصرف فى خالص حقه ولهذا قال ابو حنيفة للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف فى خالص حقه لا فى الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان منهم كبير غائب لاحتمال العفو من الغائب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب وههنا العفو معدوم ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير بالاحتمال قوله واذا انقلب مالا اى اذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض او بشبهة صار موروثا حتى تقضى منه ديونه وينفذ وصاياه لان موجب القتل فى الاصل القصاص لانه المثل من كل وجه وانما تجب الدية خلفا عن القصاص فاذا جاء الخلف جعل كانه هو الواجب الاصل لان الخلف يجب بالسبب الذى يجب به الاصل والسبب هو القتل انعقد للميت فيستند الخلف اليه وصار كانه هو الواجب بهذا القتل كالدية فى الخطاء وكان الاصل فى القصاص ان يجب للميت ايضا لانه واجب بمقابلة تفويت حيوته الا انا اثبتناه للورثة ابتداء لمانع وهو انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته وفى الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا ففارق الخلف الاصل لاختلاف حاليهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حاجة الميت ولا تثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء فى اشتراط النية لاختلاف حالهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث كذا هنا قوله ويجب القصاص للزوجين اى لاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة والزوجية تصلح سببا لدرك الثار لثبوت الاتحاد بين الزوجين قلنا يجب القصاص للزوجين كما فى الدية فان بها يثبت نصيب فى الدية لان الزوجية تصلح سببا للخلافة وقال ابن ابى ليلى ليس لهما حق فى القصاص لان سبب استحقاقها العقد والقصاص لا يستحق بالعقد لان المقصود منه التشفى والانتقام ويختص به الاقارب الذين ينصر بعضهم بعضا ولهذا لم يثبت للموصى له حق فى القصاص وجوابه ما قلنا ان التشفى بواسطة المحبة والمحبة الثابتة بالزوجية مثل المحبة الثابتة بالقرابة بل فوقها فيصلح سببا لدرك الثار وقال مالك لا يرث الزوج والزوجة شيا من الدية لان وجوبها بعد الموت وجوابه انها مال الميت يقضى منه ديونه فيرث منها جميع ورثته كسائر امواله وقوله والزوجية تنقطع بالموت مسلم ولكن سبب الخلافة زوجية قائمة الى وقت الموت منتهية به لا زوجية قائمة فى الحال كما فى سائر الاموال وقد امر رسول الله صلى الله عليه وسلم الضحاك بن سفيان الكلابى ان يورث امراة اشيم الضبابى من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عمر وعلى وعامة الصحابة قوله وله حكم الاحياء فى احكام الآخرة احكام الآخرة اربعة انواع ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب بواسطة الطاعات وما يلقاه من عقاب بواسطة المعاصى والتقصير فى العبادات فله فى جميع هذه الاحكام حكم الاحياء لان القبر للميت فى حكم الآخرة كالرحم للماء والمهد للطفل من حيث انه وضع فيه للخروج والحياة بعد الفناء فكان له حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الآخرة كما ان للجنين حكم الاحياء فى احكام الدنيا والقبر روضة دار المتقين وحفرة نار للخاسرين فكان له حكم الاحياء وذلك كله بعد ما يعرض عليه فى منزل القبر الابتلاء بسؤال المنكر والنكير فى الابتداء ونرجو الله تعالى ان يصيره لنا بكرمه وفضله روضة وان يعيذنا من فتنة القبر وعذابه انه ذو الفضل والاحسان قوله ومكتسب هذا عطف على قوله سماوى اى العوارض سماوى ومكتسب وهو ما كان لاختيار العبد فيه مدخل وهو انواع احدها الجهل وهو وصف يضاد العلم عند

احتماله وتصوره واحترز به عن الاشياء التى لا علم لها فانها لا توصف بالجهل لعدم تصور العلم فيها قال السيد الامام ابو القاسم الجهل يذكر ويراد به عدم الشعور ويذكر ويراد به الشعور بالشىء على خلاف ما هو به ويذكر ويراد به السفه وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا فى حكم الآخرة كجهل الكافر فانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها الآية فان الآيات الدالة على وحدانية الله تعالى لا تعد ولا تخفى على ذى لب كما قيل ففى كل شىء له آية تدل على انه واحد وكذا الدلائل على صحة رسالة الرسل عليهم السلام من المعجزات والحجج ظاهرة محسوسة فى زمانهم فكان انكارها بمنزلة انكار المحسوس فلذلك لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه قيل قيد بقوله فى الآخرة لانه اختلف فى ديانة الكافر اى فى اعتقاده حكما على خلاف ما ثبت فى الاسلام فى احكام الدنيا قال ابو حنيفة انها تصلح دافعة للتعرض ودافعة لدليل الشرع فى الاحكام التى احتملت التغير مثل حرمة الخمر والخنزير ونكاح المحارم حتى ان اعتقاده يصلح دافعا للدليل الموجب للحرمة فاما فى حكم لا يحتمل التبدل فلا حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة بحال وكذلك قالا الا انهما فرقا بين الخمر وبين نكاح المحارم وقالا ان تقوم الخمر والخنزير واباحتهما كانا حكمين باقيين فاذا اقتصر الدليل بالديانة بقى على الامر الاول فاما نكاح المحارم فلم يكن مباحا فلم يجز استبقاؤه لقصر الدليل وعندنا انه انما قيد به لانه ربما يجعل عذرا فى احكام الدنيا بقبول الذمة فان جهله حتى يدفع عذاب القتل فى الدنيا وان لم يدفع عذاب الآخرة قوله وجهل صاحب الهوى فى صفات الله تعالى واحكام الآخرة مثل جهل المعتزلة بالصفات فانهم انكروها بقولهم انه عالم بلا علم قادر بلا قدرة وكذا فى سائر الصفات ومثل جهل المشبهة فانهم قالوا بجواز حدوث صفات الله وزوالها عنه تعالى مشبهين بخلقه فى صفاته وهذا النوع دون جهل الكافر لكنه لا يصلح عذرا فى الآخرة ايضا لانه مخالف للدليل الواضح الذى لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع قوله تعالى ولا يحيطون بشىء من علمه الا بما شاء انزله بعلمه ان الله سميع بصير الى غيرها من الآيات الدالة على صفاته واما العقل فهو ان الحوادث كما دلت على وجود الصانع دلت على كونه حيا عالما قادرا وان يكون له علم وقدرة وحيوة اذ عند العقل ان يحكم بعالم لا علم له وحى لا حيوة له وقادر لا قدرة له وقد عرف ان ما هو محل الحوادث فهو حادث فلا يجوز ان يكون صفاته تعالى حادثة لا ستلزامه حدوث الذات وموضع هذا البحث اصول الكلام فاكتفينا بذلك القدر احترازا عن الاطناب وكذا جهلهم باحكام الآخرة مثل جهل المعتزلة بسؤال المنكر والنكير وعذاب القبر والميزان والشفاعة لاهل الكبائر وجواز العفو عما دون الشرك وجواز اخراج اهل الكبائر من النار ومثل انكار الجهمية خلود الجنة والنار واهلهما فيهما جهل باطل لان الدلائل الناطقة من الكتاب والسنة كثيرة واضحة لا يخفى على من تامل فيها عن انصاف فالجهل بها لا يكون عذرا فى الآخرة كجهل الكافر قوله وجهل الباغى اى وكذلك جهل الباغى وهو الذى خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا فى ذلك بتاويل فاسد فان لم يكن له تاويل فحكمه حكم اللصوص لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح فان الدليل على كون الامام العدل على الحق مثل الخلفاء الراشدين ومن سلك طريقتهم ابين على وجه يعد جاحدا مكابرا معاندا واصله القصة المعروفة التى وقعت بين على ومعاوية وهى مشهورة ولكن الباغى وصاحب الهوى لما كانا من المسلمين لانه بالبغى لم يخرج عن الاسلام وكذلك بالهوى اذا لم يغل او غلا فى هواه حتى كفر ولكن ينتسب الى الاسلام مع ذلك كغلاة الروافض والمجسمة لزمنا مناظرته والزامه قبول الحق بالدليل ولم نعمل بتاويله الفاسد حتى اذا استحل الباغى الاموال او الدماء بتاويل انما شرع الذنب كفر لا نحكم باباحتها فى حقه بتاويله كما حكمنا باباحة الخمر فى حق الكافر بديانته لانه يعتقد الاسلام حقا ويمكن مناظرته والزام الحجة عليه بخلاف الكافر لان ولاية المناظرة والالزام منقطعة فوجب العمل بديانته فى حقه فلذلك قلنا اذا اتلف الباغى مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن كما لو اتلفه غيره لبقاء ولاية

وحيوته

حقيقة

واضح

القصه

لالزام فاذا صار للباغي منعة سقط عنه ولاية الالزام بالدليل حسا وحقيقة فوجب العمل بتاويله الفاسد فلم يوخذ بضمان في نفس ولا مال بعد التوبة كما لا يوخذ به اهل الحرب بعد الاسلام وهذا بخلاف الاثم فان الباغي اثم وان كان له منعة لان المنعة لا تظهر في حق الشارع فاما ضمان العباد فيحتمل ان لا يكون كما في الخمر وهذا اذا هلك المال في يده فان كان قائما في يده وجب ردّه على صاحبه لانه لم يملكه بالاخذ كما لا يملك مال اهل البغي وقد روي عن محمد انه افتي في اهل البغي اذا تابوا ان يضمنوا لما اتلفوا من النفس والاموال ولم يلزمهم ذلك في الحكم لان ولاية الالزام كانت منقطعة للمنعة فلا يجبرون على اداء الضمان ولكن يفتى به فيما بينهم وبين ربهم ولا يفتى اهل العدل بمثله لانه وجبت عليهم محاربتهم ممتثلون الامر في ذلك قال ع فقاتلوا التي تبغي والامر للوجوب كذا في المبسوط ولهذا وجب قبل اسرائهم والتذفيف على جريحهم ولم نصب نحو اموالهم ودمائهم ولم يحرم عن الميراث بقتلهم لان الاسلام جامع والقتل حق ووجب حبس اموالكم زجرا لهم وحاصل هذا الفصل ان المعتبر للحكم اجتماع التاويل والمنعة حتى لو تجرد احدهما عن الاخر لا يتغير الحكم في حق الضمان حتى لو ان قوما غير متاولين غلبوا على مدينة فقتلوا الانفس واستهلكوا الاموال ثم ظهر عليهم اهل العدل اخذوا بجميع ذلك لتجرد المنعة عن التاويل وفي مال السائح يجب على الباغي الضمان وان كان له منعة لانه مسلم ملتزم احكام الاسلام وقد اتلف بغير حق فيجب عليه الضمان لانه من احكام الاسلام بخلاف الحربي لانه غير ملتزم احكام الاسلام اصلا ولنا حديث الزهري قال وقعت الفتنة واصحاب رسول الله كانوا متوافرين فاتفقوا على ان كل دم اريق بتاويل القرآن فهو موضوع وكل مال اتلف بتاويل القرآن فهو موضوع وكل فرج استحل بتاويل القرآن فهو موضوع ولان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطع بمنعة قائمة حسا فلم تثبت حجة الاسلام في حقهم كما لو انقطعت بحجر شرعي بان قبل الكافر الاهمة لان الحجة الشرعية لا تلزم الا بعد البلوغ فاذا انقطع البلوغ عدمت الحجة كما جعل كذلك في حق اهل الحرب قوله وجهل من خالف اي والجهل الرابع جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة كالفتوى ببيع امهات الاولاد في انه مردود باطل كان بشر المريسي وداود الاصبهاني ومن تابعه من اصحاب الظواهر يقولون بجواز بيع ام الولد متمسكين في ذلك بما روي عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله وبان المالية ومحلية البيع قبل الولادة معلومة بيقين فلا يزول بعد الولادة بالشك وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها بدلالة الآثار المشهورة عليه مثل قوله عليه السلام اعتقها ولدها وقوله عليه السلام ايما امة ولدت من مولاها فهي معتقة عن دبر منه وما روي عن سعيد بن المسيب ان رسول الله يعتق امهات الاولاد من غير الثلث وان لا يبعن في دين وما روي عن عمر انه كان ينادي على المنبر الا ان بيع امهات الاولاد حرام ولا رق عليها بعد موت مولاها ومن تلقاها القرن الثاني بالقبول وانعقد الاجماع على عدم الجواز فيكون القول به مخالفا للآثار المشهورة والاجماع فكان مردودا وذكر المصنف في شرحه وانعقد الاجماع على عدم الجواز والاجماع ثابت بالكتاب فكان مخالف الاجماع مخالف الكتاب قوله ونحوه مثل الفتوى بحل متروك التسمية عامدا لقوله عليه السلام تسمية الله في قلب كل مومن وبالقياس على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقد مر ومثل الفتوى بوجوب القضاء بشاهد ويمين المدعي عملا بما روي انه عليه السلام قضى بذلك فانه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين الى ان قال ذلك ادنى الا ترتابوا ولا مزيد على [illegible] والسنة المشهورة وهي قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر كما مر بيانه في اقسام السنة فيكون مردودا [illegible] الا ان اعتمد الخصم على القياس فهو عمل منه بالاجتهاد على خلاف الكتاب او السنة وان اعتمد على الحديث فهو عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب والسنة او على خلاف اجمعنا فيكون فاسدا وعلى هذا ينبني ما ينفذ فيه قضاء القاضي وما لا ينفذ

من المختلف فان وجد فيه العمل بخلاف الكتاب او السنة المشهورة ولا ينفذ وان عدم فيه ذلك كما في عامة المجتهدات ينفذ قوله والرابع الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي الجهل في موضع يتحقق فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب او السنة كمن صلى الظهر على غير وضوء ثم صلى العصر بوضوء وعنده ان الظهر جائز فالعصر فاسد عندنا لان هذا جهل على خلاف الاجماع لان اداء الظهر بغير وضوء لا يجوز بالاجماع فلا يصلح عذرا وشبهة وان قضى الظهر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائز جاز المغرب لان هذا جهل في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوائت فان من العلماء من لا يقول بوجوب الترتيب فيصلح عذرا كالمحتجم اذا افطر على ظن ان الحجامة فطرته وظن انه على تقدير الاكل بعده لا يلزم الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله عذر مسقط للكفارة لانه ظن في موضع الاجتهاد فان عند الاوزاعي تفسد صومه لقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم وكفارة الافطار مما يسقط بالشبهة كذا في شرح المصنف ولكن ما ذكره ليس يجري على ظاهره فان شيخ الاسلام وخواهر زاده ذكر في كتاب الصوم ان الصائم لو احتجم فظن ان ذلك يفطره ثم اكل متعمدا ولم يستفت عالما ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف نسخه او تاويله وجبت عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه فان انعدام الصوم بوصول شي الى باطنه ولم يوجد فيكون ظنه محرما وجهله وهو غير معتبر فان استفتى فقيها يوخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعد ذلك عمدا لا يجب الكفارة لان على العامي ان يعمل بفتوى المفتي المعتمد عليه وان كان المفتي مخطئا فيما يفتي لانه لا دليل للعامي سوى هذا فكان معذورا ولا عقوبة على المعذور ولو لم يستفت ولكن بلغه الحديث ولم يعرف نسخه ولا تاويله قال ابو حنيفة ومحمد والحسن بن زياد لا كفارة عليه لان الحديث وان كان منسوخا لا يكون ادنى درجة من الفتوى اذا لم يبلغه النسخ فيصير شبهة وقال ابو يوسف عليه الكفارة لان معرفة الاخبار والتمييز بين صحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها مفوض الى الفقهاء فليس للعامي ان ياخذ بظاهر الحديث لجواز ان يكون مصروفا عن ظاهره او منسوخا انما له الرجوع الى الفقهاء واذا لم يسال فقد قصر بلا عذر وهكذا ذكر شمس الائمة ايضا فتبين ان الظن في هذا الموضع بدون اعتماده على فتوى او حديث ليس بمعتبر وان قول الاوزاعي لا يصير شبهة لانه مخالف للقياس كما ان قول من قال بفساد الصوم بالغيبة غير معتبر في سقوط الكفارة او في موضع الشبهة اي لا يوجد في اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه فانه يصلح عذرا ايضا كمن زنا بجارية والديه او امراته على ظن انها تحل له فان الحد لا يجب لان هذا جهل حصل في موضع الاشتباه فان وطء الاب جارية ابنه لا يوجب الحد والقرابة واحدة وهذا القرب لما اوجب تاويلا في احد الطرفين اشتبه على الولد فظن انه يوجب تاويلا في الطرف الاخر فيصير شبهة ولان الاملاك متصلة بين الاباء والابناء والمراة والزوج والمنافع دائرة ولهذا لا يقبل شهادة احدهما للاخر وينتفع احدهما بمال الاخر من غير استيذان وحشمة فيصير هذا الجهل شبهة في سقوط الحد وهذا بخلاف جارية اخيه واخته فانه لو زنى وقال ظننت انها تحل لي لم يجعل شبهة في سقوط الحد لان منافع الاملاك متباينة عادة فلا يكون محلا للاشتباه فلا يصير الجهل شبهة ومنه شبهة اشتباه فلا يثبت بها النسب اذا ادعى ولدها ولا يجب العدة قوله والثالث الجهل الى اخره الفرق بين هذا القسم وبين القسم الثاني ان هذا القسم بناء على عدم الدليل وفي القسم الثاني بناء على اشتباه ما ليس بدليل بالدليل كذا قيل ثم الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا عذر في الشرائع حتى لو مكث فيها مدة ولم يصل ولم يصم فيها ولم يعلم ان عليه الصلوة والصوم لا يكون عليه قضاؤهما وعند زفر يجب القضاء لانه بقبول الاسلام صار ملتزما احكامه ولكن قصر عنه الخطاب وذلك لا يسقط القضاء بعد تقرر السبب الموجب كالنائم اذا انتبه بعد مضي وقت صلوة ولكنا نقول ان الخطاب خفي في حقه لعدم بلوغه

اليه حقيقة بالسماع ولا تقديرا باستفاضته وشهرته لان دار الحرب ليست بمحل الشهرة احكام الاسلام فيصير جهله بالخطاب
عذرا لانه غير مقصر في طلب الدليل وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشتهر في دار الحرب بخلاف
الذي اذا اسلم في دار الاسلام ولم يصل مدة ولم يعلم بوجوبها وجب عليه القضاء لانه في دار شيوع الاحكام
ويمكنه السوال فتركا لسوال تقصير منه فلا يعذر قوله ويلحق به اي بجهل من اسلم في دار الحرب جهل الشفيع
في ان دليل العلم خفي في حق الشفيع كما في الذي اسلم في دار الحرب لانه ربما يقع البيع ولم يشتهر حتى اذا علم الشفيع
بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة لان الدليل خفي في حقه وجهل الامة بالاعتاق اي ويلحق جهل الامة
بجهل الذي اسلم في دار الحرب في كون دليل العلم خفيا في حقها اذا اعتقت الامة المنكوحة يثبت لها الخيار
ان شاءت اجازت نكاحها وان شاءت فارقته لقوله عليه السلام لبريرة ملكت بضعك فاختاري فان لم تعلم بالاعتاق
او علمت به لكن لم تعلم بثبوت الخيار لها شرعا كان الجهل منها عذرا حتى كان لها مجلس العلم بعد ذلك لان
دليل العلم بكل واحد منهما خفي في حقها اما في الاعتاق فظاهر لان المولى مستبد به فلا يمكنها الوقوف عليه
قبل الاخبار واما في الخيار فلانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع فلا تقوم اشتهار
الدليل في دار الاسلام مقام العلم ولانها دافعة عن نفسها زيادة الملك عليها والجهل يصلح عذرا للدفع
بخلاف الصغير والصغيرة اذا زوجها غير الاب والجد من الاولياء يصح النكاح ويثبت لها الخيار بعد
البلوغ لقصور الشفقة بالنسبة الى الاب فان لم يعلما بالنكاح وقت البلوغ كان الجهل منهما عذرا لخفاء
الدليل اذ الولي مستبد بالانكاح وان علما بالنكاح ولم يعلما بالخيار لم يعذرا حتى لو سكتا كان ذلك منهما رضا
بالنكاح فلم يبق لهما الخيار لان دليل العلم بالخيار في حقهما مشهور لاشتهار الاحكام وعدم المانع من التعلم وجهل
البكر اي يلحق جهل البكر بانكاح الولي بجهل المسلم في دار الحرب حتى لو لم تعلم البكر البالغة بانكاح الولي لا يكون
سكوتها رضا قبل العلم لخفاء دليل العلم في حقها اذ الولي مستبد بالانكاح وفيه الزام النكاح عليها فيشترط
العدد او العدالة عند ابي حنيفة ولا يشترط عندهما وجهل الوكيل والماذون الى اخره اي يلحق جهل الوكيل
والماذون بجهل المسلم في دار الحرب اذا لم يعلم الوكيل بالوكالة والماذون بالاذن حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر
اليهما لم ينفذ تصرفهما الى الموكل والمولى ولو وكله ببيع شيء فتسارع اليه الفساد ولم يعلم الوكيل بالوكالة حتى فسد ذلك
الشيء لم يضمن الوكيل شيئا ولو وكل بشراء شيء بعينه فاشتراه الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة لم يصح وبعد العلم
لا يصح وكذا جهلهما بالعزل والحجر حتى لو تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى لان جهلهما
لخفاء الدليل اذ الموكل والمولى مستبدان بالوكالة والاذن والعزل والحجر وهذا معنى قول الشيخ بالاطلاق وغيره
قوله والسكر اي ومن العوارض المكتسبة السكر وهو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض اسبابه فيمنع
الانسان عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله ولهذا بقي السكران اهلا للخطاب فعلى هذا ما يحصل بشرب الدواء
مثل الافيون ليس بسكر لانه ليس بسرور وقيل هو معنى يزول به العقل عند مباشرة بعض الاسباب المزيلة
فعلى هذا تقاوم مخاطبا بعد زوال العقل امر حكمي ثابت بطريق الزجر عليه بمباشرته وهو نوعان سكر حاصل
بطريق مباح كسكر الحاصل بشرب الدواء مثل الافيون والبنج فهو كالاغماء حتى يمنع صحة عباراته من
العتاق والطلاق وغيرهما وذكر في فتاوى قاضي خان وحاجمه عن ابي حنيفة وسفيان الثوري ان الرجل ان
كان عالما بفعل البنج وتاثيره في العقل ثم اقدم على اكله انه يصح طلاقه وعتاقه وفي المبسوط لا باس بالتداوي
بالبنج ولو اراد انه يذهب عقله به ينبغي ان لا يفعل ذلك لان الشرع على قصد السكر حرام وكذا السكر الحاصل
بشرب المكره بما فيه الجاء والمضطر بان اضطر للعطش فشرب من الخمر ما يرد به العطش فسكر بمنزلة

الاغماء حتى يمنع صحة طلاقه وعتاقه وسائر تصرفاته لانه ليس من جنس اللهو فصار من اقسام المرض والثاني سكر حاصل
بطريق محظور كالسكر الحاصل بشرب كل محرم من الاشربة وهذا لا ينافي الخطاب بالاجماع لقوله تعالى لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى فهذا الخطاب لا يخلو من ان يكون في حال السكر او الصحو فان كان في حال السكر فلم يكن منافيا للخطاب والركان
في حال الصحو فلذلك اذ لو كان منافيا لصار كانه قيل اذا سكرتم وخرجتم من اهلية الخطاب فلا تصلوا فيصير كقولك للعاقل
اذا جننت فلا تفعل كذا وفساده ظاهر واذا ثبت انه لا ينافي الخطاب يلزمه احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم
وغيرهما وينفذ تصرفاته كلها قولا وفعلا حتى يصح طلاقه وعتاقه وبيعه وشراؤه واقراره وتزويجه الولد الصغير
واستقراضه وغيرها عندنا كالصاحي كذا في اشربة المبسوط قوله الا الردة يعني اذا تكلم بكلمة الكفر لم يحكم
بكفره ولم تبن امراته استحسانا وفي القياس وهو قول ابي يوسف تبين منه امراته لانه مخاطب كالصاحي وجه الاستحسان
ان الردة تبتنى على القصد والاعتقاد ونحن نعلم ان السكران غير معتقد لما يقول بدليل انه لا يذكره بعد الصحو وما يجري
من عقد القلب لا ينبئ خصوصا المذاهب فانها تختار عن فكر وروية عاموله حتى لا يصدر عنه واذا كان كذلك
كان هذا عمل اللسان دون القلب فلا يكون اللسان معتبرا في الضمير فجعل كانه لم ينطق به حكما كما لو جرى على
لسان الصاحي كلمة الكفر خطاء قوله والاقرار بالحدود اي لا يصح اقراره بمباشرة اسباب الحدود الخالصة
لله تعالى مثل حد الزنا وشرب الخمر وسرقة الصغرى والكبرى لان الرجوع عن الاقرار بهذه الحدود يصح وقد قارنه دليل
الرجوع وهو السكر اذ السكران لا يثبت على شيء مما يقول الا ترى ان العلماء اتفقوا على ان السكر لا يتحقق بدون
اختلاط الكلام وعدم الثبات على القول فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يندرئ بالشبهات فيعمل السكر فيما يحتمل
الرجوع من الاقرار وقال شمس الائمة فابو حنيفة وافقهما في ان المعتبر في السكر الذي يحرم عنده الشرب اختلاط
الكلام لان اعتبار النهاية فيما يندرئ بالشبهات فاما الحل والحرمة فيوخذ فيهما بالاحتياط قال واكثر مشايخنا على
قولهما واحترز بقوله الاقرار بالحدود عن مباشرة سبب الحد فانه لو زنى في سكره يحد اذا صحا ولا يصير السكر شبهة دارئة
للحد لانه حصل بسبب هو معصية فلا يصلح سببا للتخفيف وكذا الحكم في مباشرة اسباب سائر الحدود وبقوله
الخالصة عن الاقرار بحد القذف والقصاص فان السكر لا يمنع صحته لانه يصح الرجوع لا يبطل لانها من حقوق العباد
قوله والهزل وقوله وهو ان يراد بالشيء كذا تفسير للهزل وليس المراد
قيد السلم وهو السكر اولى ان لا يبطل قوله والهزل وقوله وهو ان يراد بالشيء
من الوضع ههنا وضع اللغة لا غير كالاسد للهيكل المعلوم بل المراد وضع العقل والشرع فان الكلام موضوع
عقلا لافادة معناه حقيقة كان او مجازا والتصرف الشرعي موضوع لافادة حكمه فاذا اريد بالكلام غير موضوعه
العقلي وهو عدم افادة معناه اصلا واريد بالتصرف غير موضوعه الشرعي وهو عدم افادة الحكم اصلا فهو الهزل وتبين
بما ذكرنا الفرق بين المجاز والهزل لان بالمجاز يراد افادة معنى بخلاف الهزل وهذا معنى قول الشيخ ابي منصور ان
الهزل ما لا يراد به معنى وهو معنى قول فخر الاسلام الهزل هو اللعب ولهذا جاز المجاز في كلام صاحب الشرع ولا يجوز
الهزل فيه ولهذا قيل مقابلة المجاز الحقيقة ويقابله الهزل الجد وفي قول الشيخ وهو ضد الجد اشارة الى
ذلك قوله وانه ينافي اختيار الحكم والرضا به لما كان تفسير الهزل ما قلنا كان الهزل غير مناف للاختيار
والرضا بمباشرة نفس التصرف لان الهازل يتكلم بما هزل به عن اختيار صحيح ورضا تام ولهذا يكفر بالردة
هازلا لان التكلم بكلمة الكفر هازلا استخفاف بالدين وهو كفر فيصير مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به ولكن
الهزل ينافي الاختيار بحكم ما هزل به والرضا به بمنزلة شرط الخيار في البيع فانه يعدم الرضا والاختيار في حق
الحكم دون مباشرة السبب لان قوله بعت واشتريت يوجد برضا العاقد واختياره ولكن لم يثبت الحكم لعدم الرضا
به فكذا في الهزل الا ان الهزل في البيع يفسده وشرط الخيار لا يفسده على ما سنبينه وانما جمع بين الاختيار

والرضا لان الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في الاكراه فصار بمعنى خيار الشرط اي فصار الهزل في حق التصرفات بمنزلة
خيار الشرط في البيع فيؤثر فيما يحتمل الفسخ كالبيع والاجارة ولا يؤثر فيما لا يحتمله كالطلاق والعتاق قوله وشرطه
اي وشرط الهزل ان يكون صريحا باللسان بان يذكر المتعاقدان باللسان انهما هازلان في العقد ولا يشترط الا لحال
الا انه لا يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط فانه يشترط ذكره في العقد وهذا لانه لو شرط ذكره في العقد لما حصل
مقصودهما لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وهو ليس ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره
في العقد قوله والتلجئة كالهزل وفي المغرب التلجئة ان يلجئك الى ان تأتي امرا باطنه خلاف ظاهره فيكون التلجئة
نوعا من الهزل والهزل اعم منها لانه يجوز ان لا يكون مضطرا اليه ويجوز ان يكون مضطرا اليه ويجوز ان يكون سابقا ومقارنا
والتلجئة انما يكون عن اضطرار ولا يكون مقارنا كما قيل والاظهر انهما سواء في الاصطلاح كما قال فخر الاسلام التلجئة
هي الهزل وفي المبسوط من قوله الجئ اليك داري معناه اظهر انك تملكها مني حيا له ملكي بعال التجا فلان الى فلان
والجاه ظهره الى كذا والمراد هذا المعنى وقيل التلجئة هي العقد الذي يباشره الانسان لضرورة تعتريه ويصير كالمدفوع
اليه صورته ان يقول لآخر ابيع داري منك وليس ببيع حقيقة وانما هو تلجئة ويشهد على ذلك ثم يبيع في الظاهر
فهذا البيع فاسد فلا ينافي التلجئة او الهزل اهليته ووجوب الاحكام لانه لم يخل بها شيء من القدرة والعقل الذي يرى به
قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولو كان منافيا للاهلية او للعبارة لما صح النكاح
والطلاق اذ البناء لا يثبت بدون اهلية فاعله ولما كان اثر الهزل في اعدام الرضا بالحكم لا في اعدام الرضا بالمباشرة
وجب النظر في الاحكام كيف تنقسم في حق الرضا والاختيار فكل حكم يتعلق بالعبارة دون الرضا بحكمها يثبت
ذلك الحكم وكل حكم يتعلق بالرضا لا يثبت به لعدم الرضا فان دخل الهزل فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة
فذلك على ثلثة اوجه اما ان دخل في اصل العقد او في قدر العوض او في جنسه وكل وجه منها على اربعة اما ان
يتفق المتعاقدان على البناء على الهزل او على الاعراض عنه او على ان لا يحضرهما شيء او يختلفان في الاعراض
والبناء ففي الوجه الاول ينعقد البيع فاسدا غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لا ينفذ اعتاق المشتري
فيه بعد القبض بخلاف ما اذا كان الفساد في البيع بوجه آخر حيث يثبت الملك فيه بالقبض لان الرضا بالحكم
وهو الملك موجود في سائر البيوع الفاسدة ولم يوجد ذلك في الهزل فان الهزل بمنزلة خيار الشرط مؤبدا فانعقد
العقد فاسدا غير موجب للملك كخيار المتبايعين معا فانه لا يوجب الملك اصلا ثم بعد ذلك ان اجازا العقد جاز
ولو نقض احدهما انتقض كخيار الشرط الا ان عند ابي حنيفة رفع الفساد مقدر بالثلاث كخيار الشرط بعد
الثلاث وفي الوجه الثاني وهو ما اذا اتفقا على الاعراض فالبيع صحيح لازم والهزل باطل لانه يرتفع
الجد وفي الوجه الثالث وهو ما اذا لم يحضرهما شيء وفي الوجه الرابع وهو ما اذا اختلفا فالعقد صحيح لازم عند
ابي حنيفة فجعل ابو حنيفة صحة الايجاب اولى وقالا انهما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء فالعقد فاسد لانه بناء
على المواضعة وان اختلفا فالقول قول من يدعي البناء على المواضعة فاعتبرا المواضعة واوجبا العمل بها لابي حنيفة
ان الاصل في العقود الشرعية الصحة واللزوم فمن ادعى عدم البناء فهو متمسك بالاصل فالقول قوله ولان المواضعة
سابقة لا تدل على انفراد احدهما بابطالها فاعراض احدهما عنها كاعراضهما واذا بطلت المواضعة بقي العقد صحيحا وفيما
اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء انما صح البيع لان الموضع السابق لم يذكر في العقد فلا يكون مؤثرا فيه كما
لو تواضعا على شرط خيار او اجل ثم لم يذكرا ذلك في العقد لم يثبت الخيار والاجل فهذا لان الجد اولى لكونه
اصلا والمواضعة عارضة ولهما ان الظاهر يشهد لمن يدعي البناء لانهما ما تواضعا الا ليبنيا عليه صونا للمال
عن يد المتغلب فيكون فعلهما بناء على المواضعة بحسب الظاهر ما لم يتحقق خلافه لئلا يلزم من اشتغالهما اشتغال بما

ذكر الوجه على اربعة

تغييره

لا تفيد ولو سلمنا ان الظاهر هو الصحة لكن قال كان هذا الظاهر معارضا له فيرجح السابق منهما اذ السبق من اسباب
الترجيح وجواب ابي حنيفة ان المتاخر ناسخ للاول اذا لم يتصل به ما يوجب تغييره نصا لان الجد هو الاصل في الكلام
شرعا وعقلا وقد امكن ان يجعل ناسخا فيما تغير فيه اعني حالة عدم حضورهما والاختلاف لعدم التنصيص منهما على ما
يوجب الفساد بخلاف ما اذا اتفقا على البناء لوجود التصريح منهما على العمل بخلاف موجب العقل والشرع وهذا كله
معنى قول الشيخ فان تواضعا على الهزل باصل البيع الى قوله ما سبقها قوله وان كان ذلك في القدر اي ان
كان الهزل في القدر بان تواضعا على البيع بالفي درهم على ان الثمن الف درهم فان اتفقا على الاعراض كان الثمن
الفين لبطلان الهزل وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عند ابي حنيفة فيكون الثمن الفين
في اصح الروايتين عنه وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذي هزلا به باطل وهو رواية عن ابي حنيفة وقد ذكرنا الوجه
من الجانبين وان اتفقا على المواضعة فالثمن الفان في اصح الروايتين عن ابي حنيفة في رواية وهو قولهما فالثمن الف لانهما جدا
في اصل العقد اذ المواضعة في البدل لا في اصل العقد ولو عملنا بمواضعتهما حتى يكون الثمن الفا لما قالا العقد بواسطة
شرط فاسد وهو قبول الالف الذي هو داخل في العقد وهذا لان الثمن على تقدير الهزل الف في الحقيقة فكان قبول العقد
بالالف شرطا للبيع فكان شرطا فاسدا كما لو جمع بين حر وعبد فيما عملا وجب العمل بالجد في اصل العقد وجعل الثمن
الفين تصحيحا للعقد لان العمل بالاصل اولى من العمل بالوصف لان الثمن بمنزلة الوصف كما مر في النهي ولان قصد الشرعة
تذكر احد الالفين ولا حاجة في تصحيح العقد الى اعتبار تسميتها الالف الذي هزلا به فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما
في النكاح قوله وان كان ذلك في الجنس اي لو كان الهزل في الجنس بان تواضعا على البيع بمائة دينار على ان يكون
الثمن مائة درهم فالبيع جائز بالدنانير على كل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
في البناء والاعراض ففرق ابو يوسف ومحمد بين هذا وبين الهزل في القدر حيث اعتبرا المواضعة ثم وجعلا الثمن الفا عملا
بالمواضعة وهنا لم يعتبرا المواضعة فلم يجعلا الثمن الدراهم بل جعلا الدنانير ووجه الفرق ان العمل بالمواضعة
ممكن ثم اعني المواضعة في اصل العقد وهو ان يكونا جادين فيه والمواضعة في مقدار الثمن لان البيع يصح باحد
الالفين وهو مذكور في العقد لان الالفين متضمن للالف والهزل بالالف الاخرى شرط لا طالب له من العباد باتفاقهما
على عدم ثمنيته ولا يفسد البيع كشرط ان يعلف الدابة المبيعة وههنا العمل بالمواضعة في العقد مع العمل بالمواضعة
بالهزل غير ممكن لان العمل بالهزل يقتضي ان لا يكون الدنانير ثمنا وان يكون الدراهم ثمنا والثمن ما يكون مذكورا في العقد
والدراهم غير مذكور في العقد فلو اعتبرنا مواضعتهما لوقع البيع بلا ثمن فصار العمل بالمواضعة في العقد اولى لانهما
جادان في اصل العقد هازلان في جنس البدل فوقع التعارض بين المبطل والمصحح والمصحح راجح فبطل الهزل وصح
البيع بالدنانير قوله وان كان في الذي لا مال فيه لما فرغ اعلم ان الهزل قد يدخل فيما يحتمل النقض كما مر وقد
يدخل فيما لا يحتمل الفسخ وهو ثلاثة انواع ما لا مال فيه اصلا وما كان المال فيه تبعا كالنكاح وما كان المال فيه مقصودا
كالخلع والاعتاق على مال ووجه الحصر ظاهر اما الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق بلا مال والعفو عن
القصاص واليمين والنذر وصورة الطلاق والعتاق ان يتواضع الزوج والمرأة اولا او المولى وعبده انه يطلقها
او يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق مرادهما وهكذا في العفو عن القصاص وصورة اليمين ان
يتواضع الرجل مع امرأته او عبده ان يعلق الطلاق او العتاق بدخول الدار ويكون في ذلك هازلا وهكذا
في النذر وذلك كله صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين
وذكر في بعض الروايات العتاق مقام اليمين فبقي المنصوص عليه الحكم ثابت بالنص وفي الباقية بدلالة النص
لا بالقياس اما النذر فملحق باليمين لقوله عليه السلام النذر يمين وكفارته كفارة يمين والعفو عن القصاص ملحق

فتدبر

والعبد

بالاعتاق لانه احيا كالاعتاق ويشبه الطلاق ايضا من حيث انه اذا عفا عن بعض الدم سقط كل القصاص
كما اذا طلق بعض تطليقة تقع تطليقة كاملة ويشبه النذر ايضا من حيث انه تبرع ابتدا وهو نظير اليمين المنصوص
والمشابه للمنصوص مشابه ولان الهازل مختار للسبب راض دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالاقالة
والتراخي بشرط الخيار ولكن هذه الاسباب اذا وجدت وجدت احكامها لا محالة وكذا التعليق بساير
الشروط يوخر السبب حكمه الى حين وجود الشرط ولا يلزم عليه الطلاق المضاف الى غد فانه سبب في الحال
وقد تراخى حكمه لان المراد من الاسباب العلل والطلاق المضاف سبب مفض الى الوقوع وليس بعلة في الحال
كذا قيل ولهذا لا يستند حكمه الى وقت الايجاب ولو كان علة لاستند كما في البيع بشرط الخيار فثبت ان هذه
الاسباب لا ينفصل عن احكامها فلا يوثر فيها الهزل كما لا يوثر خيار الشرط فان الهزل لا يمنع انعقاد
السبب واذا انعقد وجد حكمه لا محالة لما بينا انه لا ينفصل حكمه واما الذي كان المال فيه تبعا كالنكاح
فان هزلا باصله بان تقول لامراة اني اريد ان اتزوجك بالف تزوجا باطلا وهزلا ووافقته المراة او وليها
على ذلك وحضر الشهود هذه المقالة ثم تزوجها كان النكاح لازما والهزل باطلا وان هزلا بالقدر اي بقدر البدل
بان تواضعا في السر على ان المهر الف واظهرا في العلانية الفين فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وان اتفقا
على البناء فالمهر الف بالاتفاق لان المال لا يجب بالهزل بخلاف مسئلة البيع عند ابي حنيفة في هذا الوجه حيث يجب
تمام الالفين لان ذكر احد الالفين على وجه الهزل بمنزلة شرط فاسد والشرط الفاسد يوثر في البيع ولا يوثر في
النكاح لا في اصل العقد ولا في الطلاق كذا في المبسوط وان اتفقا على انه لم يحضرهما شي او اختلفا فالنكاح
جائز بالف في رواية محمد عن ابي حنيفة بخلاف البيع فان الثمن عنده الفان لان المهر تابع حتى صح النكاح بدونه ومع
جهالته فلا يجعل مقصودا بالصحة اما الثمن فمقصود ولهذا يفسد البيع بمعنى في الثمن كالجهالة وعدم ذكره وغيرهما
واذا كان مقصودا بالصحة صار كالبيع والعمل بالهزل يجعله شرطا فاسدا فلهذا اوجب الالفان فاما المهر
فتابع فلو وجب الالفان لصار المهر مقصودا وليس كذلك فوجب العمل بالهزل ولا يجب الا الالف وقيل بالنص
اي في رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة المهر الفان في هذين الوجهين كما في البيع لان التسمية في الصحة مثل ابتدا
البيع اي لا تثبت الا قصدا ونصا كالبيع وكذا الجهالة الفاحشة يمنع صحة التسمية كما يمنع صحة البيع وكذا
الهزل يوثر فيهما بالافساد كما في البيع وفي اصل البيع اذا هزلا واتفقا على انه لم يحضرهما شي او اختلفا حمل ابو حنيفة
العمل بصحة الايجاب اولى من العمل بالمواضعة ترجيحا للصحة وكذا هذا وهذا اصح لان فيه اهدار جانب الهزل
واعتبار الجد الذي هو الاصل في الكلام قوله وان كان ذلك في الجنس اي ان كان الهزل في الجنس
بان تواضعا على الدنانير على ان المهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سمياه وان اتفقا على البناء
يجب مهر المثل بالاجماع بخلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح بلا تسمية المهر والعمل بالمواضعة
يجعل النكاح بلا تسمية لان ما هو مسمى ليس بمهر وما هو مهر ليس بمسمى والنكاح صحيح بدونه فيجب مهر المثل
ولو اعتبرناه كما في البيع يفسد البيع وان اتفقا على انه لم يحضرهما شي او اختلفا فعلى رواية محمد عنه يجب مهر
المثل بالاختلاف ولان المهر تابع فيجب العمل بالهزل ليلا يصير المهر مقصودا بالصحة اذ لا حاجة لانعقاد النكاح
الى الصحة واذا وجب العمل بالهزل بطلت التسمية فبقي النكاح بلا تسمية فيجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف
عنه يجب المسمى وبطلت المواضعة كما في البيع لان التسمية في حكم الصحة مثل ابتداء البيع الى اخر ما بينا وعندهما
يجب مهر المثل واما الذي كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد وانما كان
المال في هذا القسم مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرط المال فيه علم ان المال مقصود فان هزلا

على مذهب الهزل

باصله بان طلق امراته على مال او خالعها بطريق الهزل او اعتق عبده على مال او صالح عن دم العمد هازلا او تواضعا
قبل ذلك على الهزل ثم اتفقا على البناء فالطلاق والعتاق واقع والمال لازم لان الهزل لا يوثر فيها اصلا عندهما
لانه بمنزلة شرط الخيار بلا خلاف كما مر والخلع لا يحتمل شرط الخيار عندهما لانه تصرف يمين من جانب الزوج
كانه قال لها ان قبلت المسمى فانت طالق ولهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط اليمين فلا يحتمل الخيار
كساير الشروط واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل لا يختلف الحال بالبناء او الاعراض او الاختلاف او السكوت
وعنده اي عند ابي حنيفة لا يقع الطلاق لانه بمنزلة خيار الشرط والمنصوص عنه في خيار الشرط في
الخلع في جانب المراة ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال حتى تشاء المراة فيقع الطلاق ويجب المال اذ
تشاء وانما يصح خيار الشرط في الخلع عنده في جانبها لان جانبها يشبه البيع لانه تمليك بعوض الا ترى
ان البداية لو كانت من جانبها فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت عن مجلسها قبل قبول
الزوج صح رجوعها ولو قامت عن مجلسها قبل قبول الزوج بطل كما في البيع وانما جعل ذلك شرطا
في حق الزوج فاما في حقها فهو تمليك مال جعل شرطا بهذا الوصف فاذا بطل بحكم الخيار بطل
كونه شرطا لان كونه شرطا بهذا الوصف وهو انه تمليك مال واذا احتمل فيه خيار الشرط يحتمل الهزل ايضا
فلا يقع الطلاق ايضا ولا يجب المال بالهزل وان اعرضا اي عن المواضعة بعد ما هزلا باصل الخلع
واصل البدل فانهما حتى كانا ما هزلا باصل الخلع كانا ما هزلا ببدله ضرورة فوقع الطلاق ووجب المال
اجماعا اما عندهما فلان الهزل لا يمنع وقوع الطلاق ووجوب المال واما عنده فلان المواضعة قد بطلت
باعراضهما فان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض اما عنده فلانه جعل الهزل موثرا في اصل الطلاق في الخلع
ولكنه عند الاختلاف يجب جعل القول لمدعي الاعراض في جميع الصور كما مر واما عندهما فلان الهزل لا يوثر في
الخلع اصلا فيقع الطلاق ويجب المال اذا اتفقا على البناء فكذا اذا اختلفا بل اولى ولا يفيد اختلافهما
وان سكتا فهو لازم اجماعا اي الخلع واقع والمال لازم اجماعا والوجه قد اندرج والرجحان في القدر بان هزلا
بالنص وهو ان تواضعا على الف فان اتفقا على البناء فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله لانهما جعلا المال
لازما بطريق التبعية فلا يوثر فيه الهزل اذ العبرة للمتضمن لا للمتضمن كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن
حيث يلزم بلزومه تبعا فان قيل لا يستقيم جعل المال تبعا لانه من النوع الذي المال فيه مقصود وليس منا
ان المال فيه تبع لكن لا نم ان الهزل لا يوثر فيه كما لا يوثر في اصله لان المال في النكاح تابع وقد اثر الهزل فيه حتى كان
المهر الفا فيما اذا هزلا بقدر البدل لا الالفين كما مر قلنا المال هنا مقصود بالنظر الى العاقد فاما
في الثبوت فهو تابع للطلاق والعتاق الذي هو مقصود العقد لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع فهو
حكم من الاصل فلا يوثر فيه الهزل فاما المال في النكاح فتابع بالنظر الى العاقدين لان مقصودهما في
الاصل حل الاستمتاع بالاخر وحصول الازدواج لا المال فاما في حق الثبوت فله نوع اصالة
ثبوته على اشتراط العاقدين بل يثبت بلا ذكر ويثبت مع النفي صريحا واذا كان كذلك يعتبر بوصفه في حكم
الهزل فهو موثر فيه كما في ساير الاحوال فان قيل اليس ان الاكراه على الخلع يمنع وجوب المال وان كان لا يمنع
وقوع الطلاق فوجب ان يكون الهزل كذلك قلنا ان الاكراه يمنع وجوب المال لان المكره يجعل
آلة للمكره فيما يصلح آلة له ففي ايجاب المال يصلح آلة لان الاتيان به واستهلاكه سواء في الاستهلاك هو آلة
واذا جعل آلة له في حق الوجوب صار كان الخلع حصل من المكره ولو كان كذلك يقع الطلاق ولا يجب المال
لانه في حق الطلاق لا يصلح آلة فصار كالاكراه على الاعتاق فان نفس العتق مقصود على المكره حتى

كان الولاء له وفي حق الاتلاف منقولا الى المكره اما الهزل فلا يمنع المال من حيث انه ينقل الفعل منه
الى الغير ولكن من حيث انه يعدم السبب فيمنع وجوب المال فيما افسد السبب وفيما لا يفسد لا يمنع
كالطلاق والعتاق كذا ذكره شيخ الاسلام خواهرزاده قوله وعندهما يجب ان يتعلق الطلاق
باختيار رضا اي باختيارها جميع المسمى في الخلع لان الطلاق يتعلق بقبول كل البدل المذكور في الخلع
اذ الطلاق انما يتعلق بما علقه الزوج والخلع من جانبه تعليق الطلاق بقبولها وقد علقه بكل البدل
وهو الالفان والمراة ما قبلت بعضه جدا لكونها هازلة في الالف فكان بعض البدل معلقا بالشرط وهو
اختيارها فلا بد من وجوده ليقع الطلاق يعني لما تعلق الطلاق بجميع البدل كان شرط وقوعه قبول
جميع البدل وهي لم تقبل الجميع لانها هازلة في قبول احد الالفين والهزل مؤثر في جانبها كخيار الشرط
فصار كانها قبلت احد الالفين في الحال فيتعلق بقبولها الاخر باعراضها عن الهزل وقبولها اياه بطريق
الجد قوله وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال عندابي حنيفة لانه حمل ذلك
على الجد اي على المواضعة كما بينا وعندهما كذلك يقع الطلاق ويجب المال كله لما بينا ان الهزل لا يؤثر
في الخلع عندهما والمال لازم بطريق التبعية وكذلك ان اختلفا فعنده القول قول من يدعي الاعراض
لما مر من اصله وعندهما ظاهر قوله وان كان ذلك في الجنس اي ذكرا الدنانير تلجئة وغرضها
الدراهم يجب المسمى في العقد بكل حال سواء اتفقا على البناء او على الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او
اختلفا لان الهزل غير مؤثر في اصل التصرف عندهما ولا في المال لتبعيته وعنده اي عند ابي حنيفة ان اتفقا
على البناء يتوقف الطلاق على قبولها المسمى بطريق الجد واختيارها الطلاق لما ذكرنا وفي الوجوه الثلاثة
الباقية وقع الطلاق ووجب المال اعتبارا للجد واشير في المبسوط الى ان الطلاق يقع ويجب المسمى
بكل حال من غير ذكر خلاف وهذا الذي بينا في الخلع من الحكم والتفريع ثابت في الاعتاق على مال والصلح عن
دم العمد قوله وان كان ذلك في الاقرار بما يحتمل الفسخ وما لا يحتمله فالهزل يبطله ذكر في المبسوط
ولو تواضعا على ان يخبرا انهما تبايعا هذا العبد امس بالف درهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البائع
للمشتري قد كنت بعتك عبدي هذا امس بكذا وقال الاخر صدقت فليس هذا ببيع لان الاقرار خبر محتمل بين
الصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فبالاخبار به لا يصير حقا الا ترى ان فرية المفترين وكفر
الكافرين لا يصير حقا باخبارهم وههنا قد ثبت كون المخبر عنه كذبا بالمواضعة السابقة فلا يصير حقا بالاقرار
ولو اجمعا على اجازته بعد ذلك لم يكن بيعا لان الاجازة انما تلحق العقد المنعقد وبالاقرار كذبا لا ينعقد
العقد فلا يلحقه الاجازة الا ترى انهما لو تواضعا مثل ذلك في طلاق او عتاق او نكاح لم يكن ذلك نكاحا
ولا طلاقا ولا عتاقا وكذلك لو اقر بشيء من ذلك من غير تقدم المواضعة لم يكن ذلك طلاقا ولا عتاقا فيما
بينه وبين ربه عز وجل وان كان القاضي لا يصدقه في الطلاق والعتاق على انه كذب اذا اقر به طائعا
فثبت الفرق بين الانشاء والاقرار في هذه التصرفات مع التلجئة كما في شرح الاكراه قوله فالهزل
بالردة كفر لا بما يهزل به وهو قوله ان الصم الاصلا وقوله لا بما يهزل به جواب عما يقال ان مبنى الردة على تبدل
الاعتقاد ولم يوجد ههنا لوجود الهزل فانه ينافي الرضا بالحكم فينبغي ان لا يكون الهزل بالردة كفرا كما في حالة
الاكراه والسكر فقال في جوابه لكن الهزل بالردة كفر بنفس الهزل لكونه استخفافا بالدين لا بما يهزل به وهذا
لان الهازل جاد في نفس الهزل مختار للسبب وهو التكلم بكلمة الكفر راض به وان لم يكن معتقدا لما يدل عليه
كلامه والمتكلم بمثل هذه الكلمة هازلا استخفاف بالدين وهو كفر قال تعالى قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون

لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم بخلاف المكره والسكران لانهما غير راضيين بالسبب والحكم جميعا واما الكافر اذا
هزل بالاسلام وتبرأ عن دينه هازلا لا يحكم بايمانه في احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق والاقرار
وقد باشر احد الركنين وهو الاقرار على سبيل الرضا والاقرار هو الاصل في احكام الدنيا فيجب الحكم بايمانه
بناء عليه كالمكره على الاسلام اذا اسلم يحكم باسلامه بناء على وجود احد الركنين مع انه غير راض بالتكلم
بكلمة الاسلام وهو بمنزلة انشاء لا يحتمل التراخي فان حكم الاسلام لا يحتمل التراخي لا يحتمل ان يرد اسلامه
بالهزل كما يرد البيع بخيار عيب ورؤية فكان بمنزلة الطلاق والعتاق فلا يؤثر فيه الهزل قوله والسفه وهو

والسفه

كذا السفه لغة الخفة والتحرك يقال تسفهت الرياح الثوب اذا استخفته وحركته وفي الشرع هو خفة
تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع والعقل مع قيام العقل حقيقة كذا في بعض الشروح
وهذا التعريف يتناول ارتكاب جميع المحظورات فان ارتكابها من السفه حقيقة الا ان السفه الذي يتكلم
فيه الفقهاء وتعلق الاحكام به من منع المال ووجوب الحجر هو تبذير المال واسرافه على خلاف مقتضى العقل
والشرع ولهذا قيد فخر الاسلام في اصوله بقوله وهو العمل بخلاف موجب الشرع بوجه وان لم يذكره المصنف
ولكن قال بعد تمام التعريف وهو السرف والتبذير حتى لا يفهم باطلاقه ارتكاب معصية وان كان ذلك
سفها حقيقة وكان الشيخ فخر الاسلام يذكر هذا القيد يشير الى ان غرضه هو السفه المصطلح قوله
وان كان اصله مشروعا اي اصل ذلك العمل مشروعا وهو السرف والتبذير فان البر والاحسان مشروع
لانه تصرف في ملكه والملك هو المطلق للتصرف الا ان الاسراف حرام كما في الطعام والشراب قال تعالى ولا تسرفوا
والسرف والاسراف مجاوزة الحد والتبذير تفريق المال اسرافا قوله وذلك اي السفه لا يوجب خللا في الاهلية
لانه لا يخل بالقدرة ظاهرا لسلامة بدنه ولا باطنا لبقاء نور عقله بكماله لان السفيه يكابر عقله في عمله فلا يجرم يبقى اهلا
لوجوب حقوق الله تعالى في الدنيا والاخرة واذا بقي اهلا لوجوب حقوق الله تعالى بقي اهلا في حقوق العباد وفي التصرفات
بالطريق الاولى لان حقوق الله تعالى اعظم فانها لا تجب الا على من هو كامل الحال الا ترى ان الصبي اهل للتصرفات
مع انه ليس باهل لايجاب حقوق الله تعالى اولى ان يكون اهلا للتصرفات فثبت ان السفه لا يمنع شيئا من احكام الشرع
ولا يوجب سقوط الخطاب بحال سواء حجر عليه او لم يحجر قوله ويمنع ماله اي يمنع مال السفيه عنه في اول
البلوغ اجماعا بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين
اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي وانما اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون بها وحدتها فالثاني
النهي بالاخذ ملابسة ثم علق الايتاء بايناس الرشد بقوله فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فقال
ابو حنيفة اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا فاذا تطاول الزمان به لا بد من ان يستفيد
رشدا بطريق التجربة اذ التجارب لقاح العقول فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه ماله وان لم يؤنس
منه رشد ظاهر لان خمسا وعشرين سنة مدة يصير الانسان فيها جدا لان ادنى مدة يحتلم الانسان فيها اثنا
عشرة سنة ثم يولد له ولد في ستة اشهر ثم يبلغ ابنه في اثني عشرة سنة ويولد له ابن بعد ستة اشهر فيصير هو جدا في خمسة
وعشرين سنة واستحال ان يصير فرعه وليا وهو مولى عليه والشرط رشد نكرة فيسقط المنع لانه اما عقوبة
زجرا له عند التبذير ويكابر العقل او حكم لا يعقل معناه لان منع المال عن مالكه مع وجود المطلق
والاطلاق عنه بالتصرف فيه بدون رضاه غير معقول فيتعلق الحكم بالمنصوص عليه وهو ما اذا لم يوجد منه رشد تحقيقا
او تقديرا لان ما كان عقوبة او غير معقول لا يمكن تعديته فاذا دخل في منع المال الثابت بطريق العقوبة
شبهة بحصول الشرط من وجه وهو اصابة نوع رشد بحدوث التجربة بتطاول الزمان سقط لان العقوبة تسقط

بالشبهة او صار الشرط في حكم الوجود من وجه لوجود دليله وهو استيفاء مدة التجربة يعني على تقدير كونه
غير معقول يسقط ايضا لان الشرط الثابت بالنص رشد منكر فاذا وجد رشد ما تحقق شرطه فوجب جزاؤه
وهو دفع المال وعندهما لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد منه الرشد لانه تعالى علق الايتاء بايناس الرشد اي ابصاره
فلا يجوز قبله لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده ولهذا اذا بلغ غير رشيد لا يدفع اليه ماله بالاجماع
وكذا اذا بلغ خمسا وعشرين سنة لان السفه يستحكم بطول المدة ولان السفه في حكم المنع كالجنون والعته
وهما يمنعان دفع المال بعد خمس وعشرين سنة كما قبله فكذلك السفه فوقه وانه لا يوجب الحجر اي السفه
لا يوجب الحجر اصلا عن تصرف لا يحتمل الفسخ ولا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق بالاتفاق واختلف
في وجوب النظر له بحجر عن التصرفات المحتملة للفسخ كالبيع والاجارة واثبات الولاية للغير على ماله صونا
لماله عن الضياع كما وجب للصبي والمجنون فقال ابو حنيفة لا يجوز الحجر عليه من التصرفات بسبب السفه وعندهما رحمهما الله
يحجر عليه بهذا السبب عن كل تصرف يبطله الهزل دون ما لا يبطله على سبيل النظر له لقوله تعالى فان كان الذي
عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل نص على اثبات الولاية على السفيه
وذلك لا يتصور الا بعد الحجر عليه ولان السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي بل اولى لان الصبي
انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا فلان يكون محجورا عليه كان اولى وهذا النظر بالحجر واجب حقا
للمسلمين لان ضرره يعود الى الكافة لانه اذا افنى ماله بالتبذير يصير وبالا على المسلمين ويستحق النفقة
من بيت المال والحجر على الحر لدفع الضرر العام مشروع بالاجماع كما في المفتي الماجن والطبيب الجاهل
والمكاري المفلس وحقا لدين السفيه ايضا فانه وان كان عاصيا بسفهه يستحق النظر باعتبار اصل
دينه فانه بالنظر الى اصل دينه حبيب الله تعالى ولهذا لو مات يصلى عليه وكذا كل فاسق حال اسلامه
والدليل عليه منع ماله عنه فانه ثبت بطريق النظر له ليبقى مصونا عن التلف وكذا الحجر عليه نظرا له لان
منع المال غير مقصود لعينه بل لابقاء ملكه ولا يحصل هذا ما لم ينقطع لسانه عن ماله وانما لم يثبت
الحجر في حق الطلاق والعتاق ونحوهما لان المحجور عليه بسبب السفه في التصرفات كالهازل فان
الهازل يخرج كلامه على غير نهج كلام العقلاء لاتباع الهوى ومكابرة العقل لا لنقصان في عقله
فكذا هذا فكل تصرف لا يؤثر فيه الهزل لا يؤثر فيه السفه ايضا واحتج ابو حنيفة رحمه الله بانه حر مخاطب
فيكون مطلق التصرف في ماله كالرشيد فان كونه مخاطبا يثبت اهلية التصرف والحرية تثبت المالكية
وكون المال خالص ملكه يثبت المحلية فبعدما صدر التصرف من اهله في محله لا يمتنع نفوذه الا لمانع
والسفه لا يصلح مانعا من النفوذ لان السفه لا يوجب انتقاص العقل ولكن السفيه مكابر لعقله في
التبذير لغلبة هواه مع علمه بقبحه وفساد عاقبته فلم يجز ان يكون سببا للنظر لكونه معصية والدليل
عليه انه لا يبطل عباراته حتى صح طلاقه وعتاقه ويمينه ونذره واقراره باسباب الحدود ولا يعطل
عليه اسباب الحدود حتى يجب عليه الحدود اذا باشر اسبابها وهذه العقوبات تندرئ بالشبهات
فلو بقي السفه معتبرا في ايجاب النظر لكان اولى ان يعتبر فيما يندرئ بالشبهات ولو جاز الحجر عليه نظرا له
لكان اولى ان يحجر عليه عن الاقرار باسباب الحدود لان الضرر في هذا يلحق نفسه والمال تبع للنفس فاذا
لم ينظر في دفع الضرر عن نفسه ففي دفع الضرر عن ماله اولى وقولهما هو مستحق النظر بعد الجناية
قلنا النظر من هذا الوجه جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة يجوز العفو ولا يجب ثم النظر على
هذا الوجه انما يحسن اذا لم يتضمن ضررا فوق هذا النظر وههنا قد تضمن لان في اثبات الحجر عليه

ابطال ولايته واهليته والحاقه بالبهائم وهي نعمة اصلية لان الانسان انما يمتاز عن الحيوان بالبيان فلا يجوز
ابطال هذه النعمة لصيانة المال بخلاف منع المال لانه ثبت على خلاف القياس كما ذكرنا فلا يقاس عليه او ثبت
بطريق العقوبة كما ذكرنا فلا يمكن تعديته الى منع اللسان وقصر العبارة لان القياس لا يجري في العقوبات
ولا يقال منع المال لو كان عقوبة لفوض الى الامام لا الى الاولياء لانا نقول هو عقوبة تعزير وتاديب
لا حد فيجوز ان يفوض الى الاولياء كما في تعزير المماليك ولئن سلمنا ان النص معقول معلول بعلة النظر لا بالعقوبة
لا يجوز قياس الحجر على المنع ايضا لعدم المساواة لان منع المال ابطال نعمة زائدة عليه وهي اليد والحاقه
بالفقراء وابطال الحجر ابطال نعمة اصلية وهي الاهلية والاهلية وبان يجوز الحاق ضرر يسير به في منع نعمة (والولاية)
زائدة للنظر له لا يستدل على الحاق ضرر عظيم به بتفويت النعمة الاصلية والحاقه بالبهائم بمعنى النظر له
والجواب عن الاية ان المراد من السفيه على ما قيل هو الصبي الذي عقل فان بعض تصرفاته يخرج عن نهج
الاستقامة ومن الضعيف الصبي الصغير ومن الذي لا يستطيع ان يمل المجنون وقيل المراد من السفيه (مطلب السفر)
المبذر الذي اختلفوا فيه ولكن المراد من الولي ولي الحق لا ولي السفيه وفي الاية كلام طويل تركناه والسفر
وهو لغة قطع المسافة وشرعا خروج على قصد المسير الى موضع بينه وبين ذلك الموضع مسيرة ثلاثة ايام
على ما عرف وانه لا ينافي اي السفر لا يخل بها توجه لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة بكمالها ولا يمنع وجوب شيء
من الاحكام ولكنه اي ولكن السفر من اسباب التخفيف مطلقا اي من غير نظر الى كونه موجبا للمشقة او غير موجب
لها لكونه من اسباب المشقة لا محالة قال عليه السلام السفر قطعة من العذاب كذا في معاني الاخبار بخلاف
المرض حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه لانه متنوع في نفسه الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر به فلذلك تعلق
الرخصة بالمرض الذي يوجب المشقة بازدياده فيؤثر اي السفر في قصر ذوات الاربع من الصلوات حتى لم يبق الاكمال
مشروعا اصلا عندنا وكان ظهر المسافر وفجره سواء وعند الشافعي حكم السفر ثبوت الرخص للمسافر بان يصلي
ركعتين ان شاء وان شاء اتم الاربع كما في الافطار واذا فاتت لزمه قضاء الاربع وقد مر بيان المسئلة في فصل
العزيمة والرخصة ويؤثر اي السفر في تاخير وجوب اداء الصوم المعلق الى ايام اخر لا في اسقاطه فيبقى
فرضا حتى صح اداؤه لكنه اي لكن السفر لما كان من الامور المختارة اي الحاصلة باختيار العبد وكسبه
ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعني بعد ما تحقق لا يوجب ضرورة الى الافطار بحيث لا يمكن دفعها لان المسافر
قادر على الصوم من غير تكلف من غير ان يلحقه اذى ولانه على تقدير لزوم الضرورة بتقدير تحققه يمكن دفعها
بالامتناع عن السفر بخلاف المرض لانه امر سماوي لا يمكن دفعه فقيل انه اي المكلف اذا اصبح صائما
وهو مسافر يعني نوى الصوم وشرع فيه لا يباح له الفطر او مقيم ثم سافر لم يحل له الفطر لعدم الضرورة الداعية
اليه وتقرر الوجوب بالشروع وانشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه بخلاف المريض اذا
تكلف للصوم بتحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الافطار
لانه يوجب ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها وهو ثبت اباحة الافطار ولو افطر اي في حالة السفر
مع انه لم يحل له الفطر لم يلزمه الكفارة عندنا لتمكن الشبهة في وجوبها باقتران السبب المبيح للفطر فان
السفر مبيح للفطر في الجملة فصورته تمكن شبهة وان لم يوجب اباحة الافطار وعن الشافعي انه يلزمه الكفارة اعتبارا
لآخر النهار باوله وهذا بعيد فان الفطر في اوله يعرى عن الشبهة بخلاف ما بعد السفر فانه يصير شبهة كذا
في المبسوط ولو افطر اي المقيم العازم على الصوم ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد
الفطر مرضا مبيحا للافطار حيث يسقط الكفارة عنه لما قلنا ان السفر امر اختياري والمرض سماوي فلا

وُجد المرض في آخر النهار يُزيل استحقاق الصوم لانه يبيح له الفطر وزوال الاستحقاق لا يتجزى فيصير زايلا
من اوله كالحيض بعدم الصوم من اوله فتصير شبهة في سقوط الكفارة حتى لو صار السفر حاصلا على اختياره بان
اكرهه السلطان على السفر في اليوم فافطر سقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة كذا في فتاوى
قاضي خان قوله واحكام السفر تثبت بنفس الخروج اي الرخص التي تتعلق به تثبت بنفس الخروج من عمران المصر
بالسنة المشهورة عن رسول الله فانه عليه السلام كان يترخص برخص المسافرين حين يخرج الى السفر وعن علي
رضي الله عنه حين خرج من البصرة صلى الظهر اربعا ثم نظر الى خص امامه وقال لو جاوزنا ذلك الخص صلينا
ركعتين وكان القياس ان لا تثبت الاحكام الا بعد تمام السفر بالمسير ثلثة ايام لان العلة يتم به والحكم
لا يثبت قبل تمام العلة لكن ترك القياس بالسنة تحقيقا للرخصة في حق الجميع فان شرعية رخص السفر
للرفاهية فلو توقف الترخص بها على تمام العلة بتمام ثلثة ايام لتعطلت الرخصة في حق من لم يكن مقصده
الا مسيرة ثلثة ايام ولم يتعذر فاديها في حقه فتعلقت بنفس الخروج تعميما للحكم في حق الجمع واثبات الرفاهية
في جميع مدة السفر قوله والخطاء قيل الصواب ما اصيب به المقصود والخطاء ضد الصواب والعدول
عنه وقيل الخطاء امر يصدر عن الانسان بغير قصد بسبب ترك التثبت عند مباشرة امر مقصود
سواه قال ابو القاسم الشهيد السمرقندي الخطاء يذكر ويراد ضد العمد قال تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء وقال
عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان ثم قال والخطاء ان يكون عامدا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى
الى انسان على ظن انه صيد فهو قاصد الى الرمي لا الى المرمي اليه وهو الانسان قوله وهو عذر
صالح لسقوط حق الله تعالى اختلف في جواز المواخذة على الخطاء فعند المعتزلة لا يجوز المواخذة عليه في حكمه
لان الجناية لا تتحقق بدون القصد وعند اهل السنة يجوز المواخذة عليه عقلا لانه تعالى امر بان نسال عنه عدم
المواخذة بالخطاء في قوله اخبارا عن الرسل وتعليما للعباد ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا ولو كانت
المواخذة لا تجوز عقلا لكانت المواخذة جورا وصار الدعاء في التقدير ربنا لا تجر علينا لكن المواخذة سقطت
مع جوازها بدعاء النبي عليه السلام فانه قال ربنا لا تواخذنا الآية استجيب له في دعائه فاشار الشيخ بقوله
وهو عذر صالح الى هذا يعني انه وان كان جائز المواخذة الا انه عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا
حصل عن اجتهاد حتى لو اخطا في القبلة بعد ما اجتهد جازت صلوته ولا ياثم ولو اخطا في الفتوى
بعد ما اجتهد لا ياثم ويستحق اجرا واحدا واحترز بقوله لسقوط حق الله عن حقوق العباد فانه لم يجعل
عذرا فيها كما يجيء قوله ويصير شبهة في العقوبة اي يصير الخطاء شبهة في باب العقوبة حتى لو
زُفت غير امراته فوطيها على ظن انها امراته لا يحد ولا ياثم اثم الزنا ولو رمى الى انسان على ظن انه صيد
فقتله لا ياثم اثم القتل العمد وان كان ياثم اثم ترك التثبت ولا يواخذ بالقصاص لانه عقوبة كاملة فلا
تجب على المعذور لكن الخطاء لا ينفك عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز
عنه بالاحتياط فيصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة وان كان لا يصلح سببا للعقوبة المحضة اذ
الكفارة تشبه العبادة والعقوبة فتستدعي سببا مترددا بين الحظر والاباحة والخطا كذلك اذ اصل
الفعل وهو الرمي الى الصيد مباح وترك التثبت فيه محظور فكان قاصرا في معنى الجناية فيصلح سببا للجزاء
القاصر قوله ولم يجعل عذرا اي لم يجعل الخطاء عذرا في حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان
خطاء بان رمى الى شاة على ظن انه صيد او اكل مال انسان على ظن انه ملكه يجب عليه الضمان لانه بدل
مال لا جزاء فعل فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطيا معذورا لا ينافي عصمة المحل ولهذا لو اتلف جماعة مال

الخص بيت من القصب صحاح

مال انسان يجب على الكل ضمان واحد فيعلم انه بدل مال لا كما في جزاء صيد الحرم فانه يجب به اي بالخطاء الدية لانها
من حقوق العباد وبدل المحل لا جزاء الفعل وكان ينبغي ان يجب في مال القاتل كضمان العدوان لكنها وجبت بطريق الصلة
يعني لا يقابلها مال والخطاء في نفسه عذر به يسقط بعض الحقوق فيصلح سببا للتخفيف في الفعل وهو
اداء ما هو صلة لان مبنى الصلاة على التوسع والتخفيف وان لم يصلح سببا للتخفيف في اصل البدل فلذلك وجب
على العاقلة في ثلث سنين قوله ويصح طلاقه اي طلاق الخاطي عندنا بان اراد ان يقول اسقني فجرى على
لسانه انت طالق وقع الطلاق وقال الشافعي لا يقع لان الطلاق يقع بالكلام والكلام انما يصح اذا
صدر عن قصد صحيح فلا يقع طلاقه كالنائم والمغمى عليه ولكنا نقول القصد امر باطن لا يوقف عليه فلا
يتعلق الحكم بوجود حقيقته بل يتعلق بالسبب الظاهر الدال عليه وهو اهلية القصد بالعقل والبلوغ نفيا
للحرج كما في السفر مع المشقة ولا يقال لو كان البلوغ مقام القصد في حق الطلاق ينبغي ان يقع طلاق
النائم بهذا الطريق ويقوم مقام الرضا فيما يعتمد الرضا من البيع والاجارة ونحوهما لانه امر باطن كالقصد وحيث
لم يقم مقامه دل ان المعتبر حقيقة القصد وحقيقة الرضا ولم يوجد لانا نقول البيع انما يقوم مقام غيره
بشرطين احدهما انه يصلح دليلا عليه والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل حرج لخفائه فينتقل الحكم عند
وجودهما الى الدليل مقام المدلول تيسيرا واحد الشرطين في حق النائم مفقود لانه لا حرج في الوقوف على العلم
باصل العقل فانه يعرف بما ياتي به ويذره ونحن نعلم يقينا ان النوم ينافي اصل العمل بالعقل لان النوم مانع
عن استعمال نور العقل فكانت اهلية القصد معدومة بيقين من غير حرج في دركه فلا يصح في حقه اقامة البلوغ
عن عقل مقام القصد لانتفاء الشرط والرضا في حق العباد عبارة عن امتلاء الاختيار وبلوغه نهايته بحيث
يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة ونحوها كما يفضي اثر الغضب الى الظاهر وهو ليس بامر باطن
لم يمكن اقامة البلوغ مقامه بل يتعلق الحكم بذلك السبب الظاهر وهو ظهور اثره لا باهلية الرضا قوله
ويجب ان ينعقد بيعه اذا جرى البيع على لسان المرء خطاء بان اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه
بعت هذا العين بكذا وقال الآخر قبلت وصدقه خصمه على الخطاء يجب ان ينعقد بيعه يعني لا رواية
فيه عن اصحابنا ولكن يجب ان ينعقد بيعه فاسدا كانعقاد بيع المكره لان جريان هذا الكلام في اصل وضعه
اختياري وليس بطبع كجريان الماء فينعقد البيع لوجود اصل الاختيار ويفسد لفوات الرضا كبيع المكره
قوله والاكراه قيل الاكراه حمل الغير على امر يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد على تركه
وهو ثلاثة انواع احدها يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجئ اي يوجب الالجاء والاضطرار نحو التهديد
بما يخاف على نفسه او عضو من اعضائه لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس تبعا لها والاختيار هو القصد
الى امر متردد بين الوجود والعدم داخل تحت قدرة الفاعل بترجيح احد الجانبين على الآخر كذا قيل والصحيح
من الاختيار ان يكون الفاعل فيه مستبدا والفاسد ان يكون اختياره مبنيا على اختيار الغير فاذا اضطر
الى مباشرة امر بالاكراه كان قصده بالمباشرة دفع الاكراه فيصير الاختيار فاسدا لابتنائه على اختيار المكره وان
لم يعدم اصلا والثاني ما يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار نحو الاكراه بالحبس او القيد مدة مديدة او بالضرب
الذي لا يخاف به التلف على نفسه او عضوه وانما لا يفسد به الاختيار لعدم الاضطرار الى مباشرة
ما اكره عليه لتمكنه من الصبر على ما هدد به والثالث ما لا يعدم الرضا فلا يفسد الاختيار ضرورة لان
الرضا يستلزم لصحة الاختيار نحو الاكراه بحبس ابيه او ابنه او زوجته او امه او اخيه او اخته او كل
ذي رحم محرم منه اذ القرابة المتاكدة بالمحرمية كالولاد وهو يهتم بحبس هولاء فلا يعدم الرضاء

على الاختيار

حتى لو اكره بحبس احد هولاء ليبيع عبده فباع فهو في القياس البيع جايز لان هذا ليس باكراه حقيقة فانه
لم يهدده بشيء في نفسه وبحبس ابيه لا يلحق ضررا به وفي الاستحسان ان ذلك اكراه ولا ينفذ بيعه وشيء من
تصرفاته به لان حبس ابيه يلحق به من الهم والحزن ما يلحق به بحبس نفسه او اكثر فان الولد الصالح ربما
يختار السجن والحبس مكان ابيه ليتحرج ابيه فكما ان التهديد في حق نفسه يفسد تمام الرضا فكذا التهديد بحبس ابيه
كذا في المبسوط فكان ما ذكر المصنف جواب القياس واما يتحقق الاكراه في جميع الصور اذا تيقن او غلب على
على ظنه انه لو لم يفعل ما امر لاجرى عليه ما هدده وان غلب على ظنه انه تخويف وتهديد لا تحقيق لا يكون مكرها
وكذا اذا لم يكن للمكره تمكن من ايقاع ما هدده به لا يكون ذلك اكراها بل هذيانا قوله والاكراه بجملته
الى اخره اى الاكراه بجميع اقسامه لا ينافي الخطاب والاهلية اى لا يوجب وضع الخطاب عن المكره بحال لان
المكره مبتلى في حالة الاكراه كما انه مبتلى في حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب ولا ينافي الاهلية لا اهلية
الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما ثابتان بالذمة والعقل والبلوغ والقدرة والاكراه لا يخل بشيء منها لانه
اى لان المكره في الاتيان بما اكره متردد بين فرض وحظر اى بين كونه مباشرا فرضا وهذا دليل على ثبوت الابتلاء
وتحقق الخطاب في حقه قوله فرض كما لو اكره على اكل الميتة او شرب الخمر بما يوجب الالجاء فانه يفترض
عليه الاقدام على ما اكره عليه حتى لو صبر ولم ياكل ولم يشرب حتى قتل يعاقب عليه لثبوت الاباحة في
حقه بالاستثناء المذكور في قوله الا ما اضطررتم ومن اكره على مباح يفترض فعله فكذا هذا وحظر
اى محظور كما في الاكراه على الزنا وقتل النفس المعصومة واباحة كما في الاكراه على افساد الصوم في حق
المسافر فانه يباح له الافطار ورخصة كما في الاكراه على الكفر فانه يترخص له اجراء كلمة الكفر على
اللسان لانه يثاب تارة ويأثم اخرى فيتحقق هذه الامور في حقه علامة بقاء الخطاب في حقه لان هذه الاشياء لا تثبت بدون
الخطاب قوله ولا ينافي الاختيار اى الاكراه لا ينافي الاختيار ايضا لانه لو سقط الاختيار لبطل
الاكراه اذ الاكراه على ما لا اختيار له محال فلا يكره المرء على ان يكون ضاحكا بالقوة الا ترى انه يكره على ان يختار
احد الامرين ما وافق المكره ولذلك كان مخاطبا في عين ما اكره عليه والخطاب بدون الاختيار لا يكون
وكان هذا ردا لقول صاحب المحصول فانه ذكر ان المشهور ان الاكراه اذا انتهى الى حد الالجاء امتنع التكليف
فقال انه لا ينافي الاختيار واذا ثبت انه لا ينافي الاختيار فلا يصلح لابطال حكم شيء من الاقوال والافعال
الا بدليل يغيره على مثال فعل الطايع فان موجب فعل الطايع يثبت لا محالة الا اذا اقام الدليل على تغيير
من شرط او استثناء فكذا يثبت موجب افعال المكره واقواله الا اذا وجد المغير وانما اثر المكره في تبديل النسبة
اذا تكامل وفي تفويت الرضا اذا قصر فاما لا اثر له في اهدار القول والفعل عندنا وعند الشافعي الاكراه
الباطل عذر في الشريعة مبطل للحكم عن المكره اصلا فعلا كان او قولا لان الاكراه يبطل الاختيار
عنده وصحة القول والفعل بالقصد والاختيار الا ترى ان قول الصبي النايم باطل لعدم القصد والاختيار
والاكراه بالحبس الدايم عنده كالاكراه بالقتل في ابطال القول والفعل اصلا لحقوق عصمة حقوق
المكره عليه اذ لا يفوت حقه بدون اختياره فيبطل تبرعه واقاريره كلها واذا وقع الاكراه على الفعل
فاذا تم الاكراه بطل حكم الفعل عن الفاعل وتمامه بان يجعل عذرا يبيح شرعا كالاكراه بالقتل والحبس
الدايم على اتلاف مال الغير فان امكن ان ينسب الى المكره ينسب والا يبطل حكمه ولنا ما ذكرنا ان الاكراه
لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا ويفسد الاختيار فاذا عارضه اى الاختيار الفاسد اختيار
صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن لان الفاسد معدوم في مقابلة الصحيح

دلالة الحكم

وعند الشافعي المبطل

ولكنه يعدم الرضا

١٢٩

وان لم يكن بقي منسوبا الى الاختيار الفاسد ولهذا يصير المكره آلة للمكره فيما يحتمل ان يكون آلة له وما لا يحتمل ان يكون
آلة له لا يصح نسبة الحكم الى المكره بقي منسوبا الى الاختيار الفاسد وصارت التصرفات الصادرة عن المكره
كلها في هذا الباب منقسمة الى هذين القسمين ما يمكن نسبته الى المكره وما لا يمكن ولذلك شرع الشيخ في بيان نوع
التصرفات بقوله فمن الاقوال لا يصلح ان يكون الى اخره قال ابو الفضل الكرماني في الايضاح المراد من قولنا
يصلح آلة للمكره انه يمكن للمكره ان يفعل الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل غيره عليه بوعيد
تلف صار كانه فعله ومن قولنا لا يصلح آلة له انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه غيره
بقي مقصورا عليه ففي الاقوال كلها لا يصلح ان يكون المكره آلة لغيره لانه لا يصلح ان يتكلم المرء بلسان غيره
حتى لا يبقى وجه للسان المتكلم اختيار فاقتصر الاقوال باحكامها على المتكلم وهو معنى قول الشيخ فاقتصرت
عليه اى على المتكلم فان كان مما لا ينفسخ اى فان كان القول مما لا يحتمل الفسخ ولا يتوقف على الرضا بطل
بالكره كالطلاق ونحوه اى العتاق والنكاح فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ ويتوقف على القصد
والاختيار دون الرضا حتى لو اعتق او طلق او تزوج بالكره يصح فانها لا تبطل بالهزل والهزل ينافي
الرضا والاختيار بالحكم ولا يبطل بشرط الخيار ولا ينافي الاختيار اصلا في الحكم ولان لا تبطل بما يفسد
الاختيار وهو الاكراه اولى واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب
لان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا والتزام المال يعدم عند عدم الرضا فصار كان المال
لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه كطلاق الصغيرة على مال فان الصغيرة لو اختلعت من زوجها البالغ
يقع الطلاق ولا يجب لان التزامها غير صحيح قوله وان كان يحتمله اى ان كان القول يحتمل الفسخ
ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه اى الاجارة فانه يقتصر على المباشر ايضا لكنه لا يحتمل الفسخ الا انه
يفسد لعدم الرضا لان الاكراه لا يمنع انعقاد السبب لصدوره من اهله في محله ولكنه يمنع نفاذه لفوات
الرضا الذي هو شرط النفاذ بالاكراه فينعقد فاسدا فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا
او دلالة صح لان رضاه قد تم فيزول المعنى المفسد بالاجازة كالبيع بشرط اجل فاسد او خيار فاسد
واذا اسقط من له الاجل والخيار ما شرط له قبل تقرره كان البيع جايزا فكذا هذا قوله وكذا يصح الاقرار
كلها سواء كانت مما يحتمل الفسخ او مما لا يحتمله لانه يعتمد اى لان الاقرار يحتمل قيام المخبر به لانه خبر محتمل بين
الصدق والكذب وانما يوجب الحق باعتبار رجحان جانب الصدق ودلالته على وجود المخبر به وذلك لا
بالاكراه لان قيام السيف على راسه دليل على ان اقراره لا يصلح دليلا على وجود المخبر به لانه يتكلم به دفعا
للسيف عن نفسه وهو معنى قول الشيخ وقامت دلالة عدمه اى عدم ثبوت المخبر به هذا الاقرار قوله
والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه آلة لغيره كالاكل والوطي فيقتصر الفعل على الفاعل
لان الاكل بفم غيره لا يتصور وكذا الوطي بآلة غيره لا يتصور حتى لو اكره على الاكل وهو صايم يفسد صومه
ولا يفسد صوم المكره لو كان صايما بالاتفاق لانه لا يصلح آلة في نفس الاكل فيقتصر على المكره فاما
في نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلفت الروايات عن اصحابنا وذكر في شرح الطحاوي والحاكم
وغيرهما انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون الآمر وان كان المكره يصلح آلة من حيث
الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق لان منفعة الوطي حصلت له فيجب الضمان عليه كما لو اكره على
الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطي حصلت له بخلاف الاعتاق
لان مالية العبد تلفت من غير منفعة للمكره وفي المحيط ان الضمان يجب على المكره لا على المكره وان كان

المكره جائعا وحصلت المنفعة له لا لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على
القبض اذ بدونه لا يمكنه الاكل في الغالب فلما قبض المكره الطعام صار قبضه منقولا الى المكره فصار
كان المكره قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ثم صار مالكا للطعام بالضمان ثم
آذنا له بالاكل ومعناه لا يضمن الآكل شيئا وكذا هنا بخلاف ما اذا اكرهه على اكل طعام نفسه فان كان
جائعا لا يرجع على المكره بشيء وان كان شبعان يرجع عليه بقيمته لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا
للطعام قبل الاكل لان ضمان الغصب لا يجب الا بازالة يد المالك ولا يتصور الازالة ما دام في يده لكنه
متعذر ايجاب ضمان الغصب قبل الاكل فلا يصير الطعام ملكا له قبل الاكل واذا لم يوجد سبب الضمان صار آكلا
طعام نفسه لا طعام المكره الا ان المكره متى كان شبعان لم يحصل له منفعة الاكل فكان اكراها على اتلاف ماله
فيجب الضمان عليه كذا في التتمة قوله والثاني ما يصلح فيه آلة لغيره اذا اتصل الاكراه الملجئ بما يصلح
ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للمكره ان ياخذ المكره ويضرب به نفسا او
مالا فيتلفه ينسب الفعل الى المكره ولزمه حكم هذا الفعل وخرج المكره من البين حتى لو اكره انسانا على
قتل انسان آخر وفعل المكره ما اوجب خروج المقتول بان قال اقتله بالسيف والا قتلتك فقتله به
وجب القود على المكره بالاجماع كذا ذكره شيخ الاسلام ولو اكرهه على الرمي الى صيد فرمى اليه فاصاب انسانا
وجبت الدية على عاقلة المكره والكفارة عليه كما لو باشر بنفسه لانه لما اكرهه بالقتل تقدم عليه وان
كان حراما طلبا للخلاص نفسه بعد اختياره ويصير كالمجبول على هذا الفعل بقضية الطبع اذ الانسان
مجبول على حب الحياة فاذا عارض هذا الاختيار الفاسد اختيار صحيح وجب ترجيح الصحيح على الفاسد فينسب
الفعل الى المكره ويجعل المكره آلة له فصار المكره في حكم عدم الاختيار والتحق بالآلة التي لا اختيار لها مثل
سيف او عصا فلا يوجب الضمان عليه وهذا في الاكراه الكامل فاما في القاصر وهو الذي لا يوجب الالجاء كالاكراه
بحبس او قيد فلا يوجب نقل الفعل الى المكره حتى يجب الضمان والقود على الفاعل لانه انما يصير كالآلة عند
تمام الالجاء لفساد الاختيار باعتبار خوف التلف على نفسه وليس في الاكراه القاصر ذلك فيبقى الفعل مقصورا
على المكره وانما ينسب الفعل الى المكره فيما يصلح فيه آلة اذا لم يبدل محل الجناية فاما اذا تبدل فاصل اليه
لان في تبدل المحل خلاف المكره لانه لم يوجد منه الاكراه على المحل الآخر فيكون طائعا في ذلك وفي خلاف المكره
بطلان الاكراه فاذا بطل الاكراه اقتصر الفعل على الفاعل وهذا كمن اكره محرما على قتل الصيد او اكره حلالا
على قتل صيد الحرم فان هذا الفعل يقتصر على المباشر ولا ينتقل الى المكره وان كان يتصور ان يجعل المباشر
آلة له بان ياخذه ويضربه على الصيد ومع هذا لم يجعل آلة له لان في ذلك تبديل محل الجناية لان محل الجناية في الحقيقة
احرام المكره او دينه وان كان المحل هو الصيد صورة لانه اكرهه على ان يجني على احرامه او على دينه اذا كان حلالا
لان حرمة قتل صيد الحرم حق الله تعالى ولو ضمانه كان حقا له ايضا ولو جعل المكره آلة لتبدل محل الجناية لانه حينئذ يكون
الجناية واقعة على احرام المكره او دينه وفي ذلك بطلان الاكراه لما ذكرنا ولهذا قلنا ان المكره على القتل يأثم ثم القتل
وان كان القتل مما يصلح ان يكون الفاعل آلة لغيره لان القتل من حيث انه يوجب المأثم جناية على دين القاتل
ولو جعل آلة في حقه لتبدل محل الجناية لانها حينئذ تكون واقعة على دين المكره وانه لم يأمر بذلك ولكن في حق وجوب
القصاص والدية والكفارة وحرمان الميراث ينسب الى المكره لعدم لزوم تبدل محل الجناية وانما صار المكره
آثما لانه آثر روح نفسه على من هو مثله في الحرمة واطاع المخلوق في معصية الخالق لانه تعالى نهاه عن الاقدام
عليه وقصد لذلك بقلبه وحقيقة بالفعل والقصد وهو لا يصلح فيه آلة لغيره اذ لا يتصور ان يقصد الانسان بقلب

والحرمات

غيره فلذلك بقي الاثم عليه قوله والحرمات انواع هذا بيان اثر الاكراه في الحرمات بالاسقاط وعدم الاسقاط
حرمة لا تنكشف اي لا تسقط ولا يدخلها رخصة كالزنا بالمرأة وقتل المسلم وجرحه فانه لا يحل ذلك بعذر
الاكراه ولا يرخص فيه لان دليل الرخصة خوف التلف والمكره يعني المرأة ايضا وهو المقصود بالقتل
في استحقاق الصيانة عند خوف التلف سواء فلا يكون له ان يتلف نفس غيره لصيانة نفسه فصار الكره في
حكم العدم في حق اباحة قتل المكره عليه للتعارض بينهما في استحقاق الصيانة فاذا قتله فكأنه قتله بلا
كره فيحرم وفي الزنا فساد الفراش ان كانت المرأة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم تكن وكذا في معنى القتل
ايضا لان نسب الولد لما انقطع عن الزاني لا يمكن ايجاب النفقة عليه ولم يكن للمرأة قوة الانفاق على الولد
لعجزها عن الكسب فيهلك الولد ضرورة فكان الزنا بمنزلة الاهلاك حكما فلا يثبت الترخص فيه بالاكراه بل
قلنا في القتل ولا نعالك الاكراه في غير المنكوحة مسلم اما في منكوحة الغير فغير مسلم لان الولد ينسب
الى الفراش لقوله عليه السلام الولد للفراش وللعاهر الحجر لانا نقول الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من مائه ويجب
النفقة عليه لانه جزؤه فلما انقطع عنه كان اهلاكا حكما بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش نسب مثل
هذا الولد عن نفسه علاوة فيؤدي الى الاهلاك ايضا وانما قيد الزنا بالمرأة ليعلم ان المراد به زنا الرجل فان
زنا المرأة يحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين معنى
القتل الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا اسقط الاثم
بعد الحد عنها قوله وحرمة تحتمل السقوط اصلا كحرمة الخمر ولحم الخنزير والميتة فان الاكراه الكامل
يوجب اباحة هذه الاشياء لان حرمة هذه الاشياء لم تثبت بالنص الا عند الاختيار قال تعالى وقد فصل
لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة والاستثناء من التحريم اباحة اذ الكلام صار عما وراء
المستثنى بالاستثناء وقد كان مباحا قبل التحريم فبقي على ما كان في حالة الضرورة وهذا لمن اضطر الى ذلك بجوع
او عطش فانه يصير مباحا في حقه الا ترى ان رفق التحريم في هذه الاشياء يعود الى المتناول اما الخمر فلانها
تزيل العقل والصد عن ذكر الله واما الخنزير فلان اكله من عدو طبعه الى الاكل واما الميتة فمن الخبائث
فاذا آل ذلك الى فوت الكل كان فوت البعض اولى من فوت الكل فاذا سقطت الحرمة في حالة الاكراه
كان المكره في الامتناع من تناوله مضيقا لدمه فصار آثما وهذا اذا تم الاكراه بان يخاف على نفسه او عضوه
فاما اذا قصر بان اكرهه على ذلك بالحبس او الضرب او القيد لم يحل له التناول لعدم الضرورة الا انه اذا
شرب في هذه الحالة لم يحد لانه اذا تم الاكراه اوجب الحل فاذا قصر اورث شبهة مسقطة للحد بخلاف
المكره على القتل بالحبس اذا قتل فانه يقتص لانه اذا تم الاكراه لم يحل القتل لكنه ينقل
الى المكره فيقتص هو فاما اذا قصر ولم ينقل لم يصر شبهة ايضا قوله وحرمة لا تحتمل السقوط
لكنها تحتمل الرخصة اي تجوز الترخص فيها كاجراء كلمة الكفر في حالة الاكراه وذلك لان اجراء كلمة الكفر
حرام بلا شبهة ولا تحتمل السقوط لان التوحيد واجب على العباد الى الابد والكفر بالله حرام الى
الابد فلا يسقط حرمته بالاكراه الا انه اذا رخص للعبد اجراء كلمة الكفر بشرط اطمئنان القلب بالنص
في قصة عمار وقصة خبيب وقد بيناها في باب العزيمة والرخصة وذلك لان في اجراء كلمة الكفر فوات
التوحيد صورة لا معنى لانه يعتقد وحدانية الله تعالى بالقلب وهو الاصل والاقرار باللسان مرة واحدة
كاف لتمام الايمان وما بعدها دوام على ذلك الاقرار وبالاجراء يفوت الدوام وذلك لا يوجب خللا في اصل
الايمان لكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق

العبد فی النفس وحق الله تعالی فی الایمان فیرجح حق العبد لو استوی الحقان لحاجته وغنا الله تعالی
وکیف اذا ترجح حق العبد ههنا لانه یفوت صورة ومعنی وحق الله تعالی لم یفت معنی فلهذا رخص الاقدام
مع کونه حراما کذا فی شرح التقویم فاما اذا صبر فقد بذل نفسه لاعزاز دین الله تعالی کان شهیدا واذا
اجری فقد ترخص بالایة صیانة للاعلی وکذا هذا فی سائر حقوق الله تعالی مثل افساد الصوم والصلوة
وقتل صید الحرم او فی الاحرام لما قلنا قوله وحرمة تحتمل السقوط الی اخره تناول مال الغیر
واتلافه حرام بالنص قال تعالی ولا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل ولان حرمته وعصمته لحق صاحبه
وهی باقیة فتبقی حراما لبقاء دلیل الحرمة ولکنه یحتمل سقوط الحرمة باباحة مالکه ولکنها لم تسقط
بعذر الکره لان به لا یسقط عصمته لکن یرخص فیه بالاکراه التام لان حرمة النفس فوق حرمة المال
فجاز ان یحمل المال وقایة للنفس فاذا استوفاه ضمنه لبقاء عصمته ولو ترکه حتی مات کان شهیدا
لبقاء حرمته وهذا کان اصابته مخمصة حل له تناول طعام الغیر رخصة لا اباحة مطلقة لان حرمته
لحق العبد وهو لم یبحه فبقی حراما الا انه لما عارضه امر فوقه وهو الاکراه والاضطرار وجب العمل
بالعارض حتی ثبت له الترخص ولهذا اذا صبر فی هذین القسمین ای فی اجراء کلمة الکفر وتناول
مال الغیر حتی قتل صار شهیدا لما قلنا ان الحرمة باقیة فیکون باذلا مهجته فی رضا الله تعالی وهذا خلاف
طعام نفسه حیث لو ترکه فی هذه الحالة حتی قتل او مات لا یکون ماجورا لعدم حرمته والله اعلم

فصل فی المتفرقات

مسئلة الالهام وهو القاء الشیء فی القلب من علم یدعو الی العمل به من غیر استدلال ونظر فی حجة شرعیة حجة علی الملهم وعلی غیره ان کان الملهم
نبیا وعلم انه من الله تعالی وان کان ولیا فلیس بحجة اصلا وقال بعض الصوفیة هو حجة علیه لا علی غیره
وکذا الواردات والمکاشفات الموافقة للدلائل الخفیة العقلیة او النقلیة حجة علیه لا علی
غیره عندهم ولکن یجب علی المرید متابعة شیخه فی الالهامات والواردات والمکاشفات بعد
ما عرف ان شیخه صاحب کرامة وولایة تمسک بعض الصوفیة بقوله تعالی فالهمها فجورها وتقواها
ای عرفها فی القلب ولانه اذا جاز ان یلهم النحل حتی عرفت مصالحها کما قال تعالی واوحی ربک الی النحل
بلا نظر منها فالمؤمن مع انشراح صدره بذلک اولی وبقوله علیه السلام لوابصة وقد ساله عن البر والاثم
ضع یدک علی صدرک فما حک فی قلبک فدعه وان افتوک الناس فقد جعل شهادة قلبه بلا حجة اولی
من الفتوی وبقوله علیه السلام ان یکن فی هذه الامة محدث فهو عمر ای ملهم وقالت الایمة فیمن اشتبهت علیه القبلة
فصلی بغیر تحر لم تجز صلوته وان صلی بتحر جازت فدل ان الالهام حجة من الله تعالی کرامة للولی الا انه
اذا عصی واتبع هواه حرم تلک الکرامة وحجة الجمهور قوله تعالی وقالوا لن یدخل الجنة الا من کان هودا
او نصاری تلک امانیهم قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین فالزمهم الکذب لعجزهم عن البرهان فلو
کان الالهام حجة لما الزمهم الکذب ولما حقق العجز عن اقامة البرهان وقال علیه السلام من فسر القرآن برایه فلیتبوا
مقعده من النار والتفسیر جائز بالرای المستفاد من النظر والاستدلال باصول الدین بالاجماع فتعین
ان المراد به بلا نظر فی الاصول فلا یکون الالهام حجة ولان ما یقع فی قلبه قد یکون من الله تعالی وقد یکون من الشیطان
کما قال تعالی وان الشیاطین لیوحون الی اولیائهم وقد یکون من النفس کما قال تعالی ونعلم ما توسوس به نفسه
فما یکون من الله تعالی حجة وما یکون من غیره لا یکون حجة فلا یکون حجة مع الاحتمال ولا یمکن التمییز بین هذه الانواع
الا بعد النظر والاستدلال باصول الدین فاذا استدل علی ذلک یکون احتجاجا منه لا الهاما ولانه لم

لم یجز متابعة النبی علیه السلام قبل ظهور المعجزة عند اهل السنة فلا یجوز متابعة الشیخ ایضا بدون
العلم بانه یصلح شیخا ومقتدی واما قوله تعالی فالهمها فجورها فمعناه انه عرفها طریق الخیر والشر بطریق
العلم وهو الایات والحجج واما وحی النحل فلا کلام فیه لان الله تعالی اضاف ذلک الی نفسه وما یکون
من الله تعالی فهو حق لا محالة وانما الکلام فی غیره یقع فی القلب ولا یدری انه من الله او من الشیطان
او من النفس ولا ننکر کرامة الفراسة ولکنا لا نجعل شهادة القلب حجة لجهلنا انه من الله ام لا
وحدیث وابصة ورد فی باب ما یحل فعله وترکه فیجب ترک ما یریبه الی ما لا یریبه احتیاطا
فاما ما ثبت حله بدلیل فلا یکون تحریمه بشهادة قلبه وکذا ما ثبت حرمته بدلیل فلا یحل تناوله
بشهادة قلبه واما حدیث عمر رضی الله عنه ففیه انه کان مخصوصا به ونحن لا ننکر هذه الکرامة
وانما ننکر اثبات الشرع به وعمر کان یعمل فی المشروعات بالکتاب والسنة والاجتهاد وما کان یدعو
الناس الی ما فی قلبه والتحری عند الضرورة حجة فی حق المتحری لقوله تعالی ولله المشرق والمغرب
فاینما تولوا فثم وجه الله فقد نزلت الایة فی صحة التحری عند الحاجة الی معرفة القبلة ویلحق
غیر المنصوص وهو التحری فی الاوانی والثیاب والمسالیخ وکونها عند الحاجة بالمنصوص والتحری
لیس من باب الالهام بل هو نوع استدلال بالامارات المغلبة للظن والالهام ما یقع فی القلب من غیر
نص او استدلال مسئلة لا عموم لحکایة الحال اذ الداخل فی الوجوه واحد من الاحوال
کما فی قولهم فلان دخل الدار وهذا لان الاصل ان لا یکون قول الراوی حجة لانه لیس بصاحب وحی
والحجة الوحی او الاجتهاد وفیما جعل حجة ضرورة انه حکی عن صاحب وحی والثابت بالضرورة یتقدر
بقدرها ولا ضرورة فی العموم فلا یثبت مسئلة العرف ما استقر فی النفوس من جهة
شهادات العقول وتلقته الطباع السلیمة بالقبول والعادة ما استمروا علیه واعادوا الیه مرة
بعد اخری والجدل ماخوذ من الجدل وهو الفتل والاحکام وفی الاصطلاح عبارة عن دفع المرء خصمه
عن افساد قوله بحجة او شبهة وسمیت المناظرات مجادلات لان کل واحد من المناظرین یحکم دعواه
بالدلیل ثم ان کان قصد کل واحد منهما منه العناد والغلبة فهی مذموم والیه اشار النبی علیه السلام
بقوله ما ضل قوم بعد هدی الا اوتوا الجدل وان کان القصد منه اظهار الحق فمحمود والیه الاشارة بقوله تعالی
وجادلهم بالتی هی احسن قال القاضی ابو زید للمجادلة شروط واداب ورکن وداعیة وغرض
اما الشروط فهی ان یکون غرضهما اظهار الحق دون العناد وان یکون عالما بالحقائق العربیة بصیرا
فی القواعد الفقهیة والتاویلات والاخبار وان یکون حافظا للنصوص والاخبار وان یکون
من یجادل معه منصفا طالبا للحق لا وقحا ولا غلیظا وقیل من الشرائط تقریر البحث وان
لا یغصب احدهما منصب الاخر واما الاداب فالتجنب عن الاضطراب مما سوی اللسان من الجوارح
والاعتدال فی خفض الصوت ورفعه وحسن الاصغاء الی کلام صاحبه والاعراض عن الغضب والقصد
الی الانتقام والاحتراز عن التکلم فی مجلس الشغب والتکلم فی مجلس جماعة لا یستمعون کلامه تکبرا لانه یؤدی
الی الاستخفاف واذا استخف کل خاطر واما الداعیة فالسوال من المسترشد او الابتلاء
بوقوع حادثة شرعیة لیتضح حکمها بالمذاکرات او وقوع مشکل فی قاعدة او فیما یتعلق بها من الوسائل
او الحاجة الی معرفة توفیق بین الدلیلین المتعارضین صورة وکل هذه المناظرات سعی فی احیاء الشریعة
المصطفویة وقال علیه السلام لابی بکر وعمر رضی الله عنهما قولا فانی فیما لم یوح الی مثلکما ولا یخفی ان مذاکرات

العلماء مسترشدين فوائد لا تحصى وجهاد العلماء في حل المشكلات اقوى درجة من جهاد الغزاة مع الكفار ولهذا قال عليه مداد العلماء يوزن مع دم الشهداء والمداد للعلماء فرع والدم للشهداء اصل واما الركن فاقامة الدليل الصحيح على ثبوت المدعى واما الغرض فظهور حق ليعتقد او ظهور خير ليعمل وترك ضدهما وهو الباطل والشر مسئله المستثنى اذا تعدد وتغير بحرف العطف كقول الرجل لفلان على عشرة الا سبعة الا ستة الا خمسة يكون الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات فيلزم عليه اربعة الا اذا كان اكثر من الاول او مساويا فانه يعود الكل الى اول الكلام لتعذر الاستخراج ولو تعدد بحرف العطف فالاستثناء يعود الى اول الكلام ايضا كقوله على عشرة الا خمسة والا ثلثة يجب عليه درهمان واستثناء الكل من الكل لا يصح نصا ويصح ضمنا كقوله نسائي طوالق الا عايشة وحفصة وزينب وفاطمة لم تطلق واحدة منهن ولو قال نسائي طوالق الا نسائي طلقت كلهن مسئله تخصيص العام بالدليل العقلي جايز خلافا لبعض الناس وذلك مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة ونحوها من الخطابات فان الصبيان والمجانين مخصوصون بالاجماع بالدليل العقلي لان خطاب من لا يفهم لا يصح عقلا مسئله النسخ لا يجوز في الاخبار اذا كان اخبارا عن حل شيء او حرمته كقوله تعالى احل لكم صيد البحر وقوله حرمت عليكم امهاتكم وما جرى مجراه من الاحكام الشرعية لان النسخ فيه يستلزم الكذب والخلف والبداء والتناقض وقال بعض الناس الخلف في الوعيد الالهي جايز لانه كرم ولا يصح هذا القول لقوله تعالى ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده اي وعيده مسئله المحرم يقابل الفرض وهو ما ثبت حرمته بدليل قطعي وفاعله فاسق يستحق العقاب ان لم يكن فعله بعذر قوي مثل الاكراه وجاحده كافر والمكروه كراهة التحريم يقابل الواجب وهو ما ثبت حرمته بدليل غالب للظن وفاعله يستوجب عقابا اخف من عقاب فاعل المحرم وجاحده لا يكفر والمكروه كراهة التنزيه ضد المندوب مسئله اذا تعارض المجازان فالمجاز الاقرب من الحقيقة اولى واذا كان احد الخبرين مكيا والاخر مدنيا فالمدني اولى بالاتفاق لان الاخر ناسخ مسئله يجوز في مذهب الكرامية وضع الاخبار لترويج الدين وعند اهل السنة لا يجوز لاطلاق قوله عليه من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده في النار ولان الافتراء والكذب حرام وان كان نية المفترى الخير وقد قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وكل زايد بعد الكمال نقصان وبدعة مسئله التقليد وهو قبول قول الغير بلا دليل ليس بحجة في اصول الدين ولا في فروعه لانه تعالى رد على المقلدين بقوله اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيا ولا يهتدون وايمان المقلد صحيح في القول المختار من الحنفية والشافعية لا لكونه مقلدا بل لانه وقع تصديقه حقا اتفاقا من غير قصد على طلب الحقية بسبب من اسباب العلم باعتبار صحة مذهب امامه واجمع العلماء على ان المقلد عاص بترك الاستدلال ويحل التقليد في الفروع الشرعية للعوام والمتفقهة الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد في القول المختار من الحنفية والشافعية ولكن عليهم ان يقلدوا من هو عندهم اعلم واورع بالتسامع ممن يوثق بقوله وقال الغزالي لا يجوز ان ينتقل عن مذهب امامه الى مذهب امام اخر بهوى النفس ويجوز عند الضرورة والمجتهد لا يقلد مجتهدا اخر الا اذا كان من الصحابة او خيار التابعين عند الحنفية وعند الشافعية لا يجوز للمجتهد في مذهب الشافعي ان يخالف نص الشافعي وهذا الحكم بلا دليل مسئله القياس المحرم راجح على القياس المبيح في الاصح اذ فيه الاحتياط كما قالوا في الحديث المحرم مع المبيح واذا نقل عن مجتهد قولان ان عرف التاريخ فالجديد اولى

وان لم يعرف واستويا في القوة فعند الحنفية يرجح المجتهد المتاخر بعده بشهادة قلبه وعند بعض الشافعية يخير المتبع الذي يقلد القايس في العمل بايهما شاء مسئله قال الامام الرازي لا يجوز الترجيح في الادلة اليقينية لان اليقيني لا يجوز ان يكون مرجوحا وقال الحنفية احسبهم الله لليقين مراتب علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين وبعضها اقوى من بعض قال القاضي ابو زيد من الحنفية القياس المستنبط من الدليل القطعي اقوى من القياس المستنبط من الدليل المغلب للظن كخبر الواحد والاية المأولة والعام الذي خص بعضه لان احتمال الخطا فيه اقل وعند الاخرين هما سواء لان كل اجتهاد يحتمل الصواب والخطاء والله اعلم بالصواب

يقول العبد الضعيف محمد بن احمد الخبازي الخجندي ستر الله عيوبه في الدارين هذه فوايد التقطتها من فوايد شيخنا علامة الورى جامع الاصول والفروع شيخنا واستاذنا ومولانا مولانا علاء الملة والدين ضياء الاسلام والمسلمين عبد العزيز بن احمد البخاري رحمه الله ورحم عقباه ورضي عن اسلافه الكرام ومن فوايد الامام المحقق والحبر المدقق الاستاذ الكبير العالم النحرير مولانا حافظ الدين النسفي صاحب المنار والعمدة والكنز والوافي نور الله مرقده تذكرة للمستفيدين واجابة للمختلفين الي وارجو الله تعالى ان لا يقطع رجائي فيما ارتجيه وان لا يخيب املي فيما ابتغيه انه خير مسؤل واكرم مأمول والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا محمد واله الطيبين الطاهرين اللهم حقق بلطفك امالنا واختم بالسعادة اجالنا برحمتك يا ارحم الراحمين

تم تحرير كتاب جامع الاسرار في شرح المنار بعون الله تعالى وحسن توفيقه في اوايل ربيع الاول في يوم السبت وقت الضحوة سنة ثلث واربعين وسبعمايه على يد عبد الله الضعيف الفقير الى الله الغني ابراهيم بن قتلغ ارسلان ابن ارغون بن ارسلان بن احمد حجاج بن اوحد الدين الصبراني غفر الله له ولوالديه ولاستاذه ولجميع المسلمين والمسلمات

درین مقام که قدرش بصد زبان شنیدند رضا دهد فلک هفتمین بصف ۳ نعال

کمال نعت و مدح شرح مستغنیست بماهتاب چه حاجت شب تجلی را

حالتی شوریده مجنون لاابالی میکند فهم با لیلی شنیدند که زبانی رو برو

سسیه روی یا د اسپهر کبود که با کینه جفت است با مهر طاق

بعیسی مریم خری میدهد بکون خری میدهد صد براق

وما خضب الناس البیاض لقبحه واقبح منه حین یظهر ناصله
ولکنه مات الشباب فسودت علی الرسم من حزن علیه منازله

باب قال بعض الفضلا وجدت فی کتاب الشیخ الامام
ابی ذر روی عن انس ابن مالک رضی الله عنه عن النبی صلی الله
علیه وسلم انه قال من اراد الحفظ فلیاخذ کفین من خردل
وکفین من حبة السوداء ثم یغسلهما سبع مرات ویجففهما
فی الشمس ثم یدقهما دقا ناعما ثم یعجنهما بالعسل الابیض
ثم یوکل منه کل یوم مثل التفاحه او مثل الجوز علی الریق
اربعین یوما یصیر حفظه مثل حفظ الانبیاء علیهم السلام
ویبرؤه من کل داء فی جسده ویذهب الوسوسة مواظبا علیه
اربعین یوما